SOSIOLOGI ISLAM & MASYARAKAT MODERN

Teori, Fakta, dan Aksi Sosial

KENCANA

Dr. Syarifuddin Jurdi

Sosiologi Islam dan Masyarakat Modern

Teori, Fakta, dan Aksi Sosial

Sosiologi Islam dan Masyarakat Modern

Teori, Fakta, dan Aksi Sosial

Dr. Syarifuddin Jurdi

KENCANA

Dr. Syarifuddin Jurdi
SOSIOLOGI ISLAM DAN MASYARAKAT MODERN: TEORI, FAKTA, DAN AKSI SOSIAL

Edisi Pertama, Cetakan Ke-1

Kencana. 2010.0258
Hak Penerbitan pada Prenada Media Group

Desain Cover *Circlestuff Design*
Percetakan *PT Fajar Interpratama*
Lay-out *Endang Wahyudin*

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

DR. SYARIFUDDIN JURDI
Sosiologi Islam dan Masyarakat Modern: Teori, Fakta, dan Aksi Sosial
Jakarta: Kencana, 2010
Ed. 1. Cet. 1; xii, 286 hlm; 21 cm

ISBN 978-979-1486-87-3 297.61

Cetakan Pertama, Februari 2010

K E N C A N A
PRENADA MEDIA GROUP
Jl. Tambra Raya No. 23
Rawamangun - Jakarta 13220
Telp. (021) 478-64657, 475-4134
Faks. (021) 475-4134
E-mail: pmg@prenadamedia.com
Http: www.prenadamedia.com
INDONESIA

KATA PENGANTAR

Sosiologi merupakan ilmu pengetahuan yang lahir dari filsafat positivisme yang dikembangkan August Comte. Menurut Comte, sosiologi merupakan puncak dari perkembangan ilmu pengetahuan dan akhir dari proses pencarian kebenaran. Dalam proses tersebut menurut Comte, manusia mengalami tahap perkembangan, mulai tahap teologi, mistik atau utopia termasuk di dalamnya agama kemudian berkembang ke tahap metafisika hingga akhirnya mencapai tahap positivis sebagai akhir dari proses mencari kebenaran. Pada tahap positivis inilah sosiologi sebagai ilmu muncul dan dikembangkan. Menurut Comte, sosiologi bertugas menjelaskan proses perkembangan masyarakat, karena itu menawar dua obyek kajian sosiologi yaitu statika sosial dan dinamika sosial. Dalam perkembangannya, obyek kajian sosiologi terus mengalami perluasan di dukung oleh teori dan metodologi yang bervariasi.

Dalam masa yang relatif singkat sosiologi berkembang dengan begitu cepat, hingga menjadi suatu bidang ilmu yang kuat, dimulai dengan upaya memetakan objek yang akan menjadi kajian sosiologi, sehingga ilmu ini dapat dipisahkan dari filsafat dan psikologi yang ketika itu sudah menjadi bidang ilmu yang kuat, hingga pada penguatan teori dan metodologi sebagai mana yang dilakukan Marx, Durkheim, dan Max Weber. Emile Durkheim misalnya menegaskan bahwa yang menjadi objek kajian sosiologi adalah fakta sosial yang kemudian memisahkan objek kajian sosiologi dengan psikologi, objek kajian sosiologi bukanlah individu dalam arti subjektif, tetapi fakta sosial yang terpisah dari fakta individu

yang menjadi fokus kajian psikologi. Kemudian Max Weber menunjukkan pentingnya posisi individu, menurutnya yang tampak real/nyata adalah individu, sementara masyarakat adalah tidak real, tindak nyata seperti halnya individu dan kemudian melahirkan paradigma tindakan sosial atau definisi sosial dan kemudian berkembang paradigma perilaku sosial.

Dengan beragam paradigma tersebut, sosiologi tumbuh dan berkembang menjadi ilmu yang memberikan perhatiannya pada hubungan timbal balik antar-individu dan antar-kelompok dalam masyarakat. Begitu kuatnya perkembangan sosiologi, belum muncul kesadaran para sosiolog muslim untuk secara sungguh-sungguh menggunakan kerangka sosiologi dalam menjelaskan masyarakat muslim, demikian pula, belum muncul ilmuwan muslim yang berupaya "membawa" masuk sosiologi dalam kajian Islam, kecuali Ali Syariati dengan caranya sendiri telah memberikan alternatif pemikiran mengenai sosiologi Islam dan usahanya mengkritik logika materialisme Marx, khususnya Marxisme yang terlembaga dalam partai sosialis dan komunis.

Untuk konteks Indonesia, usaha-usaha para sosiolog Indonesia belum banyak dilakukan agar secara teori dan metodologi dapat lahir suatu kajian mengenai Sosiologi Islam yang kuat, kecuali Kuntowijoyo yang tampaknya berhasil menunjukkan kesungguhannya dalam memaknai ilmu sosial profetik, suatu ilmu yang tidak hanya didasarkan pada fakta-fakta empiris mengenai sesuatu, tetapi memiliki makna-makna transendensi (Ketuhanan), yang dikonstruksi berdasarkan teks islam.

Apa yang tersaji dalam buku ini, juga bukan upaya-upaya untuk menemukan kajian "sosiologi Islam", meskipun belum sungguh-sungguh, kajian mengenai sosiologi Islam ke depan, khsusunya setelah adanya Universitas Islam Negeri, ataupun IAIN, STAIN, dan perguruan tinggi Islam yang

membuka Program Studi Sosiologi, kajian mengenai Sosiologi Islam akan terus mengalami kemajuan, dengan kata lain—studi tentang sosiologi Islam akan menemukan bentuknya yang tepat dalam prosesnya. setelah perguruan tinggi islam membuka prodi atau jurusan baru, khususnya sosiologi. Di UIN Jakarta sudah berdiri Fisipol, UIN Yogya ada Fakultas Ilmu Sosial Humaniora, di UIN Makasar kabarnya tahun ini akan diresmikan Fisipol/Fise yang semuanya itu akan membuka jurusan sosiologi.

Dengan demikian, buku ini diharapkan dapat membuka "jalan" bagi upaya untuk mendiskusikan dan mendialogkan isu dan tema kajian dalam sosiologi Islam. Semoga upaya ini dapat memberikan "inspirasi" bagi para sosiolog muslim yang memiliki kepedulian pada pengembangan ilmu ini, khususnya alternatif apa yang paling tepat bagi "masa depan" sosiologi di Indonesia yang mayoritas beragama Islam. Dalam buku ini terdapat tiga artikel yang sudah dimuat dalam jurnal. satu artikel pernah dipublikasikan dalam buku Sosiologi Profetik, satu artikel dikembangkan dari dua makalah yang disampaikan dalam seminar selebihnya ditulis khusus untuk kepentingan buku ini.

Akhirnya, saya menyampaikan terima kasih kepada sejumlah pihak yang telah memberikan dukungannya, pertama-tama adalah pengelola *Jurnal Sosiologi Reflektif* Prodi Sosiologi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah membuka ruang bagi saya dalam mengaktualisasikan pemikiran dan gagasan. Kemudian teman-teman di Prodi Sosiologi, khususnya Mbak Sulistyaningsih yang telah meluangkan waktunya yang berharga untuk menyunting buku ini, teman-teman di Prodi Sosiologi Fishum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: ada Pak Dadi, Pak Musa, Pak Abi, Mbak Ambar, Pak Zainal dan Bu Napsiah, mereka-mereka inilah yang diharapkan dapat membawa perubahan bagi orientasi sosiologi yang

merefleksikan kondisi sosiologis masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam. Dalam beberapa hal, Bu Susilaningsih Kuntowijoyo selalu mendorong agar dapat menulis karya yang dapat merefleksikan sebagian dari harapan Pak Kuntowijoyo mengenai ilmu sosial "Islam" atau ilmu sosial profetik.

Terima kasih yang tak terhingga kepada Ina Salsa, Ashila, Akil, Muhriz, Ina Ndo, Andeo dan Rao, Etta dan Mama, kemudian Ramlin Abdullah (Ama Hami), Abdul Hamid (Duhami), Paman Ra'u, Paman Muslimin Abu Mara, Pak Ruslin Ilyas, Sitaman dan Kak Natsir, Kaka Geyo (Rugaya) dan Bapak Mukhtar, dan khusus kepada Bapak H. M. Ali Akbar Abubakar Husain yang telah memberikan motivasi dan spirit dengan caranya sendiri dan tanpa beliau sadari.

Terakhir, saya menyampaikan terima kasih kepada penerbit Penada Media Group atas kebaikannya dan bersedia menerbitkan buku ini, sehingga dapat hadir di hadapan pembaca yang budiman. Semoga buku ini dapat mewakili "ide-ide provokatif" bagi gerakan para sosiolog muslim menghadirkan sosiologi bagi masyarakat Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Yogyakarta, Juli 2008
Penulis

Syarifuddin Jurdi

DAFTAR ISI

1

SOSIOLOGI ISLAM DAN ILMU PENGETAHUAN: PARADIGMA SOSIOLOGI PROFETIK

Tradisi sosiologi awal yang begitu kuat dengan cara pandang positivistik sangat berpengaruh pada perkembangan keilmuan ini di kemudian hari. Suatu fakta bahwa sosiologi lahir dari "rahim" filsafat positivistisnya August Comte (1798-1857) yang kemudian dikenal sebagai Bapak Sosiologi Modern. Cara pandang terhadap realitas yang 'serba' positivis sangat dominan dalam merekonstruksi suatu ilmu pengetahuan ilmiah atau pengetahuan yang autentik, setidaknya pada akhir abad ke-18 dan abad ke-19, paham positivis mendominasi corak pemikiran dalam dunia ilmu pengetahuan. Paham Positivisme dianggap sebagai puncak pembersihan pengetahuan dari kepentingan dan awal pencapaian cita-cita untuk memperoleh pengetahuan demi pengetahuan, yaitu teori yang dipisahkan dari *praxis* hidup manusia. Positivisme menganggap pengetahuan mengenai fakta objektif sebagai pengetahuan yang murni dan autentik.

Fakta objektif yang real sebagai unit kajian sosiologi adalah masyarakat seperti yang disebutkan oleh kaum realis bahwa masyarakat adalah *core* kajian sosiologi, itulah yang dianggap sebagai sumber pengetahuan yang autentik (absah), para pemikir sosial dan filsafat mengembangkan corak

berpikir positivis sebagai cara untuk menemukan suatu pengetahuan yang didasarkan pada kenyataan hidup sehari-hari, kaum positivis mengatakan bahwa pengetahuan murni dapat diperoleh melalui rasio manusia, dan corak berpikir yang didasarkan pada pengalaman Empiris dan itulah yang menjadi sumber dari pengetahuan yang sahih.[1]

Corak berpikir dalam menemukan suatu pengetahuan ilmiah yang bebas kepentingan seperti yang dikembangkan oleh kaum positivis mengandung makna bahwa semua pengetahuan yang melampaui fakta objektif atau melampaui fakta indriawi bukanlah suatu pengetahuan yang murni, ini mengakhiri riwayat ontologi dan metafisika. August Comte menganggap bahwa sosiologi merupakan puncak dari kulminasi perkembangan berbagai disiplin ilmiah, puncak dari perkembangan positivisme sendiri.[2]

Pengetahuan autentik yang didasarkan atas fakta-fakta objektif yang dapat dijangkau oleh indriawi, merupakan hasil 'konsensus' yang penting dalam menemukan pengetahuan yang didasarkan pada pengalaman dan penyelidikan empiris. Sesuatu yang tidak nyata atau melampaui fakta objektif, maka itu dianggap bukan merupakan sesuatu pengetahuan "autentik". Inilah yang memunculkan suatu pertanyaan yang patut didiskusikan, apakah semua kebenaran ilmu yang ilmiah harus didasarkan pada fakta yang terjangkau indriawi? Apakah ilmu yang benar dan sahih hanya dapat dikembangkan dari pengalaman empiris? Apakah suatu keyakinan

[1] Pengetahuan model pertama diwakili oleh Plato yang lebih menekankan peran *intuisi.* Ia beranggapan bahwa pengetahuan sejati adalah pengetahuan tunggal yang tidak berubah-ubah, yaitu pengetahuan yang menangkap ide-ide. Pengetahuan manusia bersifat *apriori,* sudah melekat pada rasio itu sendiri, maka tugas manusia hanyalah mengingat kembali apa yang menjadi *apriori* di dalam rasionya, yaitu ide-ide. Sementara peranan pengalaman empiris diwakili oleh Aristoteles. Lihat Francisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 22.

[2] *Ibid.,* hlm. 24.

yang melampaui indriawi manusia tidak bisa menjadi suatu pengetahuan yang ilmiah? Lebih tegasnya, apakah Islam tidak bisa menjadi suatu ilmu yang sahih? Mana yang lebih penting 'Islamisasi ilmu' sebagaimana yang banyak dikembangkan oleh para ilmuwan muslim beberapa dekade yang lalu dan bahkan beberapa abad yang lalu, ataukah 'mengilmukan Islam' seperti yang diharapkan Kuntowijoyo? Apa sebenarnya yang dikembangkan oleh Kuntowijoyo dengan istilah ilmu sosial profetik? Apakah itu yang kemudian dimaksudkan dengan mengilmukan Islam dalam ranah sosial? Lebih ke sosiologi lagi, apakah ada studi dan kajian sosiologi yang menjelaskan tentang Islam pada periode kemunculan ilmu ini? Dan masih banyak lagi pertanyaan yang bisa didiskusikan dalam konteks ini.

Tulisan ini, akan menjelaskan mengenai persoalan tersebut di atas, khususnya mengenai "Islamisasi ilmu" atau "meng-ilmu-kan Islam", dua istilah yang menurut penulis sebenarnya tidak harus diperdebatkan, entah Islamisasi ilmu atau mengilmukan Islam yang lebih tepat. Cara pandang yang pertama cenderung berangkat dari teks ke konteks dan kedua berangkat dari konteks ke teks.[3] Beberapa pemikir muslim klasik seperti al-Farabi, al-Ghazali, dan Quthb Al-Din Al-Syirazi menyebut dengan Islamisasi ilmu artinya berangkat dari teks menuju konteks, hingga lahirlah hierarkhi ilmu yang didasarkan pada wahyu yang berbicara dalam banyak konteks.[4] Kedua cara pandang itu, mungkin akan digunakan secara bergantian, tanpa memperdebatkan, cara yang mana yang lebih penting dari yang lain.

Sosiologi sebagai disiplin ilmu "sekuler" yang lama mengenal *value free* (bebas nilai) tentu memerlukan suatu usaha

[3] Lihat Kuntowijoy. *Islam sebagai Ilmu.* (Jakarta: Teraju, 2004).

[4] Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philoshophies of Science* (Malaysia: Institute for Policy Research, 1992).

yang serius untuk mengaitkan ilmu ini dengan doktrin-doktrin agama. Kalau Nabi dahulu membawa misi pembebasan dan pemberdayaan, maka sosiologi juga mengemban tugas yang sama, teks yang memunculkan istilah profetis seperti yang tertera pada judul Bab ini menunjukkan adanya usaha untuk memahami konteks sosial dengan cara pandang islam.

Epistemologi Sosiologi Profetik

Berangkat dari pertanyaan terakhir mengenai studi tentang Islam yang dilakukan oleh sosiolog, tampaknya pada awal abad ke-20, tokoh sosiologi Max Weber telah memulai mengkaji Islam[5] sebagai agama yang memiliki ciri tertentu yang berbeda dengan agama lain seperti Protestan. Weber meletakkan agama Islam sebagai suatu keyakinan yang bersifat monoteisme, meski kemudian memiliki corak tampilan yang khas sesuai dengan makna doktrin agama itu. Islam menurut Weber merupakan suatu agama yang bersifat monoteisme, ia mengatakan bahwa "esensi ajaran Islam adalah monoteisme yang keras, suatu ajaran monotesime yang universalistik."[6] Weber memandang Islam sebagai suatu agama yang menekankan kepada pemahaman yang universalistik, menurutnya Islam awal bertolak dari 'ajaran teologi yang sederhana tetapi dengan tugas membedakan agama ahli kitab, skripturalistis' dengan paganisme. Bagi Islam awal perdebatan teologis yang terpenting ialah mengenai ajaran dari rahmat Tuhan. Maka adalah sesuatu keistimewaan Islam, katanya, "keabsahan" dari kebenaran dogma[7] ditentukan oleh konsensus dari para

[5] Lihat Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London and Boston: Rouledge and Kegan Paul, 1974).

[6] Max Weber, *The Socilogy of Religion,* Translated by Ephraim Fischoff, (Boston: Reacon Press, 1964), hlm. 20-24.

[7] *Ibid.,* hlm. 74.

ulama.[8]

Konstruksi awal mengenai Islam dalam kajian sosiologi seperti yang secara ringkas digambarkan di atas, tampaknya menarik untuk melihat keterkaitan dengan perkembangan kajian sosiologi dewasa ini, meski kalau dirujuk lebih jauh ke belakang akan sampai pada kajian Ibn Khaldun yang sering dikaitkan dengan pendiri sosiologi pertama, sebelum August Comte memberi nama ilmu tentang kemasyarakatan tersebut. Khaldun sudah membahas tentang fenomenologi yang menarik seperti ketika menjelaskan konsep solidaritas sosial (*ashobiyah*) maupun penjelasan tentang kekuasaan negara dan konflik. Khaldun berjasa secara signifikan dalam menjelaskan konsep-konsep dasar tentang sosiologi modern, misalnya konsep realisme sebagai obyek kajian yang menarik—konsep ini belakangan sering dikaitkan dengan Durkheim, karena ia meletakkan masyarakat sebagai obyek kajian sosiologi, menurutnya yang real, aktual, dan nyata hanya masyarakat, inilah yang membedakan sosiologi dengan psikologi.

Tradisi mengkaji Islam sebagai obyek studi ilmu-ilmu sosial atau sosiologi telah lama dilakukan dengan cara yang tidak *an sich* ilmu sosial, seperti dalam pendekatan agama. Adanya tulisan tokoh sosiologi seperti Max Weber tentang Islam menjadi menarik, meski belum utuh dalam mengkaji Islam, tetapi tulisan tentang Islam dan Nabi Muhammad telah memberikan kerangka awal bagaimana sosiologi mengkaji Islam, sebagaimana ilmu ini mengkaji agama lain seperti Protestan, Taoisme, Katolik, Hindu, dan keyakinan lainnya. Tulisan Weber tentang Islam tentu merupakan corak tersendiri yang sangat jauh berbeda dengan "produksi" aka-

[8] Lihat Taufik Abdullah, "Tesis Weber dan Islam di Indonesia", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Agama, Etos Kerja, dan Perkembangan Ekonomi* (Jakarta: LP3ES, 1988).

demik ilmuwan Islam, Weber dengan "gampang" menyamakan Islam sebagai agama yang tidak berbeda dengan agama Taoisme, suatu penilaian yang sangat "dangkal" terhadap Islam, meski kemudian melahirkan sikap pro-kontra di kalangan ilmuwan Islam.

Penyamaan yang bersifat "gegabah" tersebut dapat dipahami dari konteks sosial politik Weber hidup, artinya Weber belum banyak bersentuhan dengan Islam, baik secara sosial keagamaan maupun upaya-upaya untuk memahami kitab suci Islam. Ini jelas berbeda misalnya dengan cara pandang Bryan Turner mengenai Islam. Persentuhan minimalis dan terbatas Max Weber dengan Islam dapat memperluas upaya memahami pemikiran Weber tentang Islam. Weber belum melakukan kajian terhadap teks-teks Islam secara mendalam, artinya kita dapat mengatakan bahwa Weber belum menggali makna-makna Islam secara mendalam, apalagi melakukan studi yang serius tentang masyarakat di mana Islam pertama kali muncul (Mekkah dan Madinah). Weber baru pada usaha untuk menjelaskan fakta-fakta empiris sebagai gejala sosial dan melepaskan gejala-gejala itu dari pengaruh nilai-nilai atau norma-norma—di mana Islam sangat menjunjung tingginya. Penjelasan Weber lebih didasarkan pada sumber-sumber yang belum banyak diterimanya, akibatnya penuh bias, padahal Islam merupakan agama yang unik, keunikan itu terletak pada teologi monoteismenya.

Pendekatan rasionalisme Weber dalam menjelaskan Islam, tampaknya tidak disertai dengan objektivikasi yang kuat, penjelasannya dapat disebutkan bahwa Weber lebih mendahulukan pemahaman atas realitas yang tampak nyata dari pada mengkaji dan memahami komunitas islam yang dikonstruksi dengan seperangkat nilai (*value*). Weber juga menganggap Islam sebagai penentu struktur negara, Weber menyebutkan bahwa "Islam sebagai agama tidak merintangi

industrialisasi—dinasti Tartar di Kaukakus Rusia merupakan para *enterpreneurs* modern yang penting—tetapi secara religius ditentukan oleh struktur negara-negara Islam, seperti pemerintahannya dan lembaga peradilannya.[9] Dengan kata lain, masyarakat Islam menurut Weber adalah masyarakat yang dikarakterisasi oleh kekuasaan patrimonial yang menjadikan hubungan politik, ekonomi, dan hukum tidak stabil serta sewenang-wenang atau irasional.[10]

Dengan cara pandang tersebut dan tradisi agama Protestan yang diteliti sebelumnya, Weber[11] berkesimpulan bahwa Islam adalah agama monoteistik, profetik, dan asketik menimbulkan beberapa kesulitan, karena pandangan yang mengarahkan asketisme Protestan memainkan peranan kritis dan penting dalam proses lahirnya rasionalitas barat. Weber memberikan dua argumen penting; *pertama,* inti ajaran Islam (Nabi Muhammad) adalah asketik pengendalian diri. Menurutnya yang mengemban Islam itu sebenarnya adalah para kesatria Arab yang memindahkan doktrin penyelamatan yang asli menjadi penakluk daerah-daerah lawan. *Kedua,* sistem keuangan tuan tanah Islam terpusat pada negara, maka Islam kemudian berubah menjadi ideologi struktur patrimonial dan merupakan tahap awal tumbuhnya asketisme urban.

Pendekatan Weber dalam kajiannya terhadap Islam tentu perlu dipahami dalam kerangka kajian Weber terhadap Agama Kristen Protestan dan Taoisme di Cina, tampak Weber menggunakan pendekatan yang sama dalam memahami Islam. Dari Weber, demikian juga Marx dan Durkheim, kajian-kajian sosiologi terhadap agama terus berkembang sesuai dengan kecenderungan subjektif mereka yang melakukan kajian terhadap agama. Ini merupakan *core* kajian sosiologi

[9] Max Weebr, *Economy and Society,* (New York, 1968), Jilid 3, hlm. 1095.

[10] Bryan S. Turner, *Weber and Islam.*

[11] Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory* (London: Sage Publication, 1991), Bab I.

yang berada dalam haluan tradisi umum ilmu-ilmu sosial dalam rangka memperoleh ilmu pengetahuan yang absah. Padahal Islam yang unik itu memiliki "realitas" sendiri yang disebut "realitas transendensi" yang memiliki kekuasaan pada realitas kegaiban, sesuatu yang bersifat a-positivisme, ia hanya dapat dibenarkan oleh keyakinan yang melampaui realitas empiris.

Tradisi ilmu-ilmu sosial terutama sosiologi yang menonjolkan pengetahuan yang autentik adalah pengetahuan yang didasarkan pada fakta-fakta real, fakta-fakta objektif, dan selain yang dapat dijangkau oleh indriawi adalah tidak ilmiah dan tidak absah sebagai ilmu. Barangkali inilah yang membuat Kuntowijoyo (1943-2005) gelisah dengan perkembangan ilmu-ilmu sosial. Sejak dekade 1970-an menurut pengakuan Susilaningsih Kuntowijoyo (istrinya), beliau telah memikirkan dan mendiskusikan mengenai suatu corak baru ilmu sosial. Banyak cerpen, sajak, atau puisi yang ditulis Kuntowijoyo—kalau ditelusuri lebih mendalam mengandung makna-makna profetik, ia tidak hanya menjelaskan suatu fenomena yang tampak nyata, tetapi fenomena itu dikaitkan dengan nilai-nilai transendensi.

Sebagai ilmuwan yang menurut penulis "serba bisa", Kuntowijoyo terus mengembangkan corak berpikirnya, dalam makalah-makalah yang disampaikan dalam berbagai pertemuan, seminar, diskusi, dialog, dan workshop sejak tahun 1970-an menunjukkan adanya konsistensi dalam upaya mengonstruksi ilmu sosial yang berpijak pada keilahian, ilmu sosial yang digali dari dalam Islam. Pada tahun 1980-an, sepulang dari menyelesaikan Doktoralnya di Amerika Serikat, Kuntowijoyo mulai memublikasikan tulisannya, secara umum tulisan Kuntowijoyo mengandung pesan-pesan kenabian, baik ketika berbicara gerakan sosial, dinamika politik, paradigma Qur'an hingga transformasi sosial, semuanya

mengandung pesan kenabian.[12]

Pada tahun 1988, Kuntowijoyo memperkenalkan suatu pendekatan baru dalam ilmu-ilmu sosial yang disebut dengan Ilmu Sosial Profetik,[13] dan pada tahun 1997, Kuntowijoyo menulis artikel berseri di *Republika* yang berjudul "*Ilmu Sosial Profetik*" yang dikembangkan menjadi suatu paradigma baru yang menurut Kuntowijoyo untuk mengilmukan Islam dan bukan Islamisasi ilmu.[14] Lalu apa yang dimaksud dengan Ilmu Sosial Profetik? Berangkat dari mana konsep tersebut? Tampaknya, beberapa kalangan telah sering mengutip ide dasar profetik Kuntowijoyo.

Kerangka dasar yang digunakan Kuntowijoyo untuk merekonstruksi paradigma Ilmu Sosial Profetik bersumber dari penafsiran yang cerdas atas bunyi ayat Al-Qur'an, yang artinya: "*Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah.*" (Ali Imron, 3: 110) Menurut Kuntowijoyo terdapat beberapa makna filosofis yang terkandung pada ayat ini, yaitu;

1. "Masyarakat utama" (*khairu ummah*),
2. "Kesadaran sejarah" (*ukhrijat linnas*),
3. "Liberasi" (*amr ma'ruf*),
4. "Emansipasi" (*nahy munkar*), dan
5. "Transendensi" (*al-iman billah*).[15]

[12] Lihat tulisan-tulisan Kuntowijoyo pada dekade 1980-an yang kemudian dibukukan dan diedit oleh A. E. Priyono menjadi *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi,* (Bandung: Mizan, 1993).

[13] Kuntowijoyo, "Perlunya Ilmu Sosial Profetik", wawancara *Jurnal Ulumul Qur'an,* No. 1, Vol. 1, April-Juni 1989, hlm. 12-15.

[14] Lihat Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu,* (Jakarta: Teraju, 2004).

[15] Lihat Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esei-Esei Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental,* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 357-375.

Tafsiran ini tentu merupakan langkah progresif seorang ilmuwan muslim untuk melihat konteks sosial secara ilmiah dengan menggunakan teks Islam dan sejarah umat Islam, merekonstruksi ilmu sosial dari dalam tradisi Islam sendiri, tanpa mengabaikan teori dan metodologi ilmu-ilmu modern yang diambil dari tradisi Barat, sebagai alat untuk memperoleh dan memproduksi pengetahuan yang sahih dari dalam "rahim" Islam sendiri.

Gagasan mengenai Ilmu Sosial Profetik (ISP) menurut Kuntowijoyo dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan Muhammad Iqbal[16] dan Roger Geraudy.[17] Dengan bersumber pada kedua tokoh ini, Kuntowijoyo memaknai tentang sisi penting dari penunaian tugas-tugas kenabian (etika profetik) yang telah menjadi bagian dari proses sejarah umat manusia. Abdul Quddus (seorang sufi besar Islam dari Ganggoh) mengatakan bahwa Nabi Muhammad telah memberikan "kesadaran kreatif" (*creative consciousness*) dalam menciptakan suatu dunia ide baru (Islam) dalam menghadapi kekuatan sejarah. Berbeda dengan kalangan sufi umumnya yang lebih mengandung dimensi mistis, sedang kemunculan Nabi di muka bumi telah memasukkan unsur-unsur kenabian yang menancap dalam akar kehidupan duniawi. Artinya, realitas "perjuangan" Nabi lebih membumi dan masuk pada kancah zaman dan pergolakan sejarah manusia.[18]

Sementara Roger Geraudy memandang kemerosotan peradaban Barat yang sekuler sebagai awal dari upaya untuk membangun dan menciptakan peradaban baru yang didasarkan pada nilai-nilai keagamaan, ia menyatakan bahwa di tengah hancurnya peradaban umat manusia di mana filsa-

[16] Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam,* (Djakarta: Tintamas, 1966).

[17] Roger Garaudy, Janji-Janji Islam (Bulan Bintang, 1982).

[18] Muhammad Iqbal, *Op. cit.*, hlm. 123.

fat Barat memiliki banyak kelemahan, maka kita sebaiknya menghidupkan kembali warisan Islam yang telah ada. Yang diambil adalah "filsafat kenabian" (filsafat profetika) dari Islam. Kenapa? Karena, yang menjadi pertanyaan sentral dalam filsafat Islam adalah: bagaimana wahyu (kenabian) itu mungkin? Yaitu, bagaimana keterlibatan aktif sejarah kenabian dalam proses penyampaian wahyu itu telah mampu mengubah sejarah masyarakat menjadi positif. Garaudy mengklaim bahwa bangunan filsafat itu telah dilakukan oleh para filsuf muslim sejak dari Al-Farabi sampai dengan Mulla Shadra, dengan puncaknya pada Ibn 'Arabi.[19]

Ide dasar dari Iqbal dan Garaudy tersebut memperoleh ruang 'artikulasi' ilmiah ketika Kuntowijoyo menggali langsung dari Qur'an, karena itu katanya, sisi profetik yang harus diemban oleh ilmu sosial yang berbeda dari dakwah harus memenuhi tiga unsur yakni (*amar ma'ruf*, *nahi munkar,* dan *tu'minuna billah*). Unsur pertama adalah *amar ma'ruf* yang diartikan sebagai **humanisasi**. Dalam Ilmu Sosial Profetik, humanisasi artinya memanusiakan manusia, menghilangkan "kebendaan", ketergantungan, kekerasan, dan kebencian dari manusia.[20] Humanisasi sesuai dengan semangat liberalisme Barat. Hanya saja perlu segera ditambahkan, jika peradaban Barat lahir dan bertumpu pada humanisme antroposentris, konsep humanisme Kuntowijoyo berakar pada humanisme teosentris. Karenanya, humanisasi tidak dapat dipahami secara utuh tanpa memahami konsep transendensi yang menjadi dasarnya.[21]

Dari epistemologi di atas, sosiologi profetik memiliki

[19] Roger Garaudy, *Op. cit*., hlm. 109-134.

[20] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esei-Esei Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental,* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 364-365.

[21] Husnul Muttaqin, "Menuju Sosiologi Profetik", dalam Jurnal Sosiologi Profetik, Vol I, No. 1, Oktober 2006, hlm. 59-82.

paradigma—baik mandiri dari paradigma sosiologi secara umum maupun menyatu dalam keseluruhan paradigma sosiologi, artinya paradigma sosiologi profetik juga tidak terlepas dari paradigma sosiologi secara umum, meski nanti akan ada upaya mengaitkan dengan teks-teks Islam, entah sifatnya teks ke konteks atau konteks ke teks, keduanya tidaklah begitu menjadi masalah, meski yang harus ditekankan oleh sosiologi adalah dari konteks ke teks, karena fakta-fakta empiris memerlukan penjelasan rasional, yang sering kali atau kadang-kadang mengabaikan nilai-nilai dan norma-norma, tetapi dalam "rumah" sosiologi profetik sedapat mungkin konteks memperoleh legitimasi nilai etisnya dari Islam.

Pelebaran obyek studi sosiologi dan humaniora dengan menggunakan cara pandang Islam sebagai bentuk pertanggungjawaban intelektual akademisi muslim, yang sejak lama mengumandangkan islamisasi ilmu. Dalam waktu yang lama terjadi pemisahan antara ilmu-ilmu empiris dengan ilmu-ilmu agama. Selama ini yang lazim dikenal dalam ilmu sosial humaniora terbagi menjadi dua macam, yaitu ilmu-ilmu alam (*kauniyah*) dan ilmu-ilmu Qur'an (*qauliyah*). Pembagian ini menurut Kuntowijoyo perlu segera ditambahkan dengan ilmu *nafsiyah.* Kalau ilmu *kauniyah* berkaitan dengan hukum alam, ilmu *qauliyah* berkaitan dengan hukum Tuhan, dan ilmu *nafsiyah* berkaitan dengan makna, nilai, kesadaran. Ilmu *nafsiyah* itu menurut Kuntowijoyo disebut dengan humaniora.[22] Pembagian ini tidak berbeda dengan apa yang dilakukan oleh ilmuwan sebelumnya, Ibn Sina mengelompokkan ke dalam tiga kategori teori ilmu pengetahuan Islam, yaitu

[22] Kuntowijoyo, "Epistemologi dan Paradigma Ilmu-Ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam Jarot Wahyudi dkk. (ed.), *Menyatukan Kemmbali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum,* (Yogyakarta: Suka Press IAIN Sunan Kalijaga, 2003), hlm. 59-72.

ilmu-ilmu metafisika, ilmu-ilmu matematika, dan ilmu-ilmu alam atau fisik.[23]

Ketiga pemilahan yang dilakukan di atas memiliki basis ontologinya masing-masing. Basis ontologis bagi kelompok ilmu metafisika meliputi Tuhan, jiwa dan sampai pada taraf tertentu malaikat atau akal (*intelligence*). Mengenai basis ontologis ilmu-ilmu metafisika ini dikemukakan oleh Ibn Khaldun dalam kitabnya yang terkenal *Muqaddimah* ke dalam lima bagian yakni; 1) bagian yang mempelajari wujud sebagai wujud (sering disebut ontologi); 2) bagian yang mempelajari materi umum yang memengaruhi benda-benda jasmani dan spiritual, seperti likuiditas, kesatuan, pluralitas, dan kemungkinan; 3) bagian yang mempelajari asal usul benda yang ada dan menentukan bahwa mereka adalah entitas-entitas spiritual (tentu ini telah masuk pada kosmologi); 4) bagian yang mempelajari bagaimana cara benda-benda yang ada muncul dari entitas-entitas spiritual dan mempelajari susunan mereka; dan 5) bagian yang mempelajari keadaan jiwa setelah perpisahannya dengan badan dan kembalinya ke asal atau permulaannya.[24] Dengan demikian, metafisika meliputi ontologi, kosmologi, dan eskatologi.

Pembagian seperti di atas juga ditemukan dalam tradisi sosiologi klasik, August Comte misalnya membuat klasifikasi ilmu menjadi tiga yakni teologi, metafisika dan positivis.[25] Kemudian Kuntowijoyo membuat fase perkembangan keil-

---

[23] Dasar pengelompokan ini bersumber pada pembagian wujud-wujud yaitu; 1) wujud-wujud yang secara yang niscaya tidak berhubungan dengan materi dan gerak; 2) Wujud-wujud yang meskipun pada dirinya bersifat imateriil, terkadang mengadakan kontak dengan gerak dan materi; dan 3) Wujud-wujud yang secara niscaya terkait dengan materi dan gerak. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam,* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 43.

[24] *Ibid*., hlm. 44.

[25] Lihat beberapa sumber yang mendiskusikan pikiran August Comte, Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid I,* (Jakarta: Gramedia, 1988); Anthony Giddens, *Modern Sociological Theory,* (New York: McGraw-Hill Companie, 1996); Anthony Giddens dkk, *Sosiologi: Sejarah dan Berbagai Pemikirannya,* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004).

muan dalam kerangka yang hampir sama yakni periode utopia, periode ideologi dan periode ide.[26] Dalam kerangka perjuangan politik kalangan Islam misalnya, pada periode utopia, para pemimpin Islam hendak mendirikan negara Islam seperti apa yang kita harapkan tanpa melihat kondisi objektif. Periode ideologi, umat Islam menghendaki negara Islam teokrasi yang demokratis, sementara periode ide lebih menekankan pada spesifikasi seperti ekonomi Islam, universitas Islam, lebih dari itu kita butuh ide Islam tentang etika, estetika, pemikiran filsafat, dan lain-lain.[27]

Paradigma Sosiologi: Sosiologi untuk Sosiologi

Paradigma[28] adalah cara pandang atau *world view* atau teori dominan dari ilmu tertentu. Menurut Kuhn bahwa suatu disiplin ilmu lahir sebagai proses revolusi paradigma, di mana suatu pandangan teori ditumbangkan oleh pandangan teori yang baru. Dalam hal ini, paradigma menjadi suatu referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasar keyakinan atau pijakan suatu teori. Suatu paradigma akan menjadi kuat apabila didukung oleh berbagai kekuatan seperti penelitian, pengembangan, penerbitan (jurnal dan buku), dan juga penerapan dalam bentuk kurikulum di lingkungan akademik atau masyarakat ilmiah.

Berkembangnya suatu paradigma akan ditentukan oleh berbagai perangkat pendukung paradigma tersebut sehingga diterima luas, Fakih menyebut bahwa paradigma adalah kon-

[26] Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia,* (Yogyakarta: Shalahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 98-104.

[27] *Ibid*., hlm. 100-101.

[28] Untuk uraian mengenai paradigma ini dan proses kemunculan paradigma baru atau teori-teori baru, lihat Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution,* (Chicago: University Chicago Press, 1962); untuk terjemahan Indonesia lihat *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam revolusi Sains*, (Bandung: Rosdakaya, 1989).

stelasi teori, pertanyaan, pendekatan, serta prosedur yang digunakan oleh suatu nilai dan tema pemikiran, konstelasi tersebut dikembangkan dalam rangka memahami kondisi sejarah dan keadaan sosial, untuk memberikan kerangka konsepsi dalam memberikan makna realitas. Paradigma sebagai tempat kita berpijak dalam melihat suatu realitas. Dalam hal ini, suatu paradigma memiliki kekuatan justru terletak pada kemampuannya membentuk apa yang kita lihat, bagaimana cara kita melihat sesuatu, apa yang kita anggap masalah, apa masalah yang kita anggap bermanfaat untuk dipecahkan serta apa metode yang kita gunakan untuk meneliti dan berbuat.[29]

Dalam sosiologi, paradigma muncul, berkembang, dan mengalami keruntuhan bukan soal benar dan salahnya suatu teori atau paradigma, tetapi lebih dipengaruhi oleh faktor pendukung yang menang, karena memiliki kekuatan dan kekuasaan dari pengikut paradigma yang dikalahkan. Paradigma merupakan cara suatu ilmu untuk memahami realitas dan dinamika yang terjadi dalam masyarakat. Sosiologi sendiri memiliki beragam paradigma dengan keunggulan masing-masing dalam memotret realitas kehidupan masyarakat, antarsatu paradigma dengan paradigma lainnya saling melengkapi.

Oleh sebab itulah, paradigma kelimuan sosiologi sangat beragam, ia tidak bersifat tunggal, seperti yang disebutkan oleh Rizter, dalam sosiologi terdapat tiga paradigma yang populer yaitu paradigma fakta sosial, paradigma definisi sosial dan paradigma perilaku sosial.[30] Ketiga paradigma ini menjadi pokok soal dalam kajian sosiologi, harus diteliti dan

[29] Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

[30] George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), hlm. 15-97.

dikaji dalam dunia yang real, dunia empiris atau dunia nyata. Ketiga paradigma ini tidak terlepas dari kecenderungan sebelumnya dalam kajian positivisme yang melahirkan sosiologi, sikap positivistik yang dianut oleh ilmu-ilmu sosial mengandung tiga pengandaian yang saling terkait yakni;[31] 1) prosedur-prosedur metodologi dari ilmu-ilmu alam dapat langsung diterapkan pada ilmu-ilmu sosial itu. Gejala-gejala subjektivitas manusia, kepentingan maupun kehendak manusiawi, tidak mengganggu obyek pengamatan, yaitu tingkah laku sosial manusia. Dengan cara ini obyek pengamatan disejajarkan dengan dunia alamiah, 2) hasil-hasil penelitian itu dapat dirumuskan dalam bentuk 'hukum-hukum' seperti dalam ilmu-ilmu alam, 3) ilmu-ilmu sosial itu harus bersifat teknis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni.

Dalam pandangan kaum positivis, suatu pengetahuan harus dapat digunakan dalam berbagai keperluan atau kebutuhan guna menjelaskan fenomena sosial, sehingga ilmu itu tidak memiliki ranjau-ranjau yang dapat menghalang penggunaannya, ilmu tersebut tidak terikat oleh nilai-nilai tertentu, melainkan pada ilmu itu sendiri, ia bersifat netral dalam menjelaskan fakta-fakta sosial, itulah sebabnya pengetahuan ilmiah yang autentik itu harus bersifat netral, tidak memihak atau *value free* (bebas nilai).

Dengan melepaskan diri dari kaitan-kaitan dengan nilai-nilai tertentu, maka sosiologi akan lebih independen dalam menjelaskan fakta-fakta sosial, lebih leluasa dalam meneliti fakta-fakta sosial yang oleh Durkheim disebut sebagai barang sesuatu *(thing)* yang berbeda dengan ide. Fakta sosial yang perlu diteliti dan dianalisis oleh sosiologi menurut Durkheim

[31] Antony Giddens (ed.), *Positivism and Sociology*, (London: Heinemann, 1975), hlm. 3-4, dikutip dalam Budi Hardiman, *Op. cit*., hlm. 24.

terdiri dari dua macam;[32] *pertama,* dalam bentuk material, yaitu barang sesuatu yang dapat disimak, ditangkap, dan diobservasi. Fakta sosial yang berbentuk material ini adalah bagian dari dunia nyata (*external world*), contoh arsitektur dan norma hukum. *Kedua,* dalam bentuk nonmaterial, yaitu sesuatu yang dianggap nyata (*external*). Fakta sosial jenis ini merupakan fenomena yang hanya dapat muncul dari dalam kesadaran manusia, contoh egoisme, altruistik, dan opini.

Ide ilmu sosial yang bebas nilai (*value free*) harus segera dikuburkan demi ilmu pengetahuan itu sendiri. Tugas ilmu pengetahuan tidak hanya memahami realitas semata, tidak cukup menjelaskan realitas, juga tidak berhenti pada merumuskan kesimpulan atas kenyataan empiris, melainkan memberikan kontribusi teoretis bagi bangunan sosial, di mana fakta-fakta empiris diperoleh, di mana ilmu pengetahuan itu sendiri dikonstruksi, di situlah etika dan nilai suatu ilmu dimunculkan. Ilmu pengetahuan tidak hanya berasal dari hal-hal yang empiris semata, tetapi juga dapat melampaui fakta-fakta empiris itu, tepat apabila dikaitkan dengan keadaan ketika kondisi masyarakat sebelum positivisme mendominasi. Bagaimana kiprah ilmu sosial agar dapat berkontribusi dalam merekonstruksi ilmu pengetahuan yang berpijak nilai-nilai kemanusiaan? Apakah cukup mengatakan bahwa ilmu pengetahuan yang ilmiah adalah ilmu yang dapat digunakan untuk keperluan apa saja yang tidak terkait dengan etika? Tidak adakah alternatif lain yang bisa ditawarkan untuk merekonstruksi ilmu pengetahuan yang bersifat etik? Pertanyaan ini penting untuk terus didiskusikan guna memperoleh suatu makna dari eksistensi suatu ilmu.

Dalam tradisi sosiologi sendiri, sebenarnya telah ada gagasan mengenai sifat ilmu yang tidak hanya digunakan bagi

[32] George Ritzer, Op. cit., hlm. 17

penyelidikan ilmiah, tetapi juga sosiologi harus lebih peka pada masalah dasar yang berkaitan dengan manusia. Kritik reflektif dalam tradisi *Frankfurt School* dapat dipandang dari munculnya upaya untuk melakukan kritik yang bersifat emansipatif, ia tidak hanya berkaitan dengan kepandaian mengkritik orang lain, tetapi juga kemampuan untuk mengoreksi diri sendiri. Melakukan *muhasabah, introspeksi diri* untuk memahami dan mengoreksi diri sendiri merupakan pendekatan yang bersifat etik, artinya etik dimaknai sebagai cara untuk memotret diri sendiri dalam rangka menciptakan keseimbangan sosial, kehidupan yang *wasathan* sebagai arena untuk membangun kehidupan sosial yang harmonis.

Berkaitan dengan bagaimana suatu pengetahuan diperoleh, apakah dengan berlandaskan fakta-fakta objektif atau bisa dengan kecenderungan subjektif aktor intelektual yang menghasilkan pengetahuan? Tampaknya suatu kenyataan yang tidak dapat dibantah bahwa ilmu pengetahuan yang sahih benar berasal dari suatu fakta-fakta objektif, tetapi fakta-fakta objektif itu ditentukan oleh subjek yang menghasilkan pengetahuan, di sinilah letak kritis dalam tradisi *Frankfurt School*, artinya segala sesuatu adalah hasil karya pengetahuan subjektif manusia yang otonom, ia menjadi objektif, karena didasarkan pada fakta-fakta empiris, ia dikonstruksi dari kenyataan hidup manusia sehari-hari.

Dalam perspektif *Frankfurt School* suatu ilmu dikatakan sahih atau autentik, apabila ilmu tersebut didasarkan atas cara berpikir kritis, dan berpikir kritis itu adalah berpikir dialektis. Berpikir dialektis mencerminkan suatu proses, di mana suatu pengetahuan yang sahih harus diteiliti, sebab antarstruktur dan/atau unsur-unsur yang terdapat dalam masyarakat saling berkontradiksi, bernegasi, dan bermediasi.

Cara berpikir yang dialektis ini menurut Hegel adalah;[33] *pertama,* berpikir dalam totalitas, bukan dalam arti keseluruhan, tetapi keseluruhan yang mempunyai unsur-unsur yang saling bernegasi (mengingkari dan diingkari), saling berkontradiksi (melawan dan dilawan), dan saling bermediasi (memperantarai dan diperantarai). *Kedua,* seluruh proses dialektis itu sebenarnya merupakan "realitas yang sedang bekerja" *(working reality*). Kontradiksi, negasi, dan mediasi tersebut, bukan terjadi dalam wilayah yang abstrak, tetapi hal itu terjadi dalam realitas, ia bukan hanya sekadar tesis, antitehsis dan sintetis, tetapi tujuannya mengarah kepada hal yang baru sama sekali yakni rekonsiliasi, bisa berarti pembaruan, penguatan, revitalisasi, dan perdamaian. *Ketiga,* dialektika artinya berpikir dalam perspektif empiris-historis. Disini dibedakan antara kontradiksi dialektik dan kontradiksi logis. Dalam logika tradisional, dua proposisi (tesis dan antitesis) tidak pernah benar kedua-duanya. Dalam kenyataan empiris, setiap propsosisi mempunyai hak untuk berada dan dianggap benar, sehingga tidak bisa begitu saja ditiadakan atau dianggap tidak benar oleh proposisi lawannya. *Kelima,* berpikir dialektis artinya berpikir dalam kerangka kesatuan teori dan praksis. Suatu teori harus dapat diaplikasikan atau diterapkan dalam kehidupan real, setiap teori mestinya berpangkal dari realitas, meski dalam kenyataannya terdapat kesenjangan teori dan realitas.

Realitas terus-menerus mengalami perubahan dan berkembang menurut logika sosial yang menciptakannya, realitas tersebut bekerja dan berproses untuk mencapai suatu kondisi yang dikehendaki sebagai sesuatu yang ideal dan sempurna, menurut Hegel, realitas itu bukan suatu yang statis, jadi, bulat, suatu "substansi" melainkan berkembang,

[33] Lihat Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional,* (Jakarta: Gramedia, 1983).

mengasingkan diri, menemukan diri kembali, menyadari diri melalui taraf-taraf dialektis yang semakin mendalam: realitas itu "subjek". Di belakang realitas alam dan manusia dengan masyarakat dan pemikirannya berlangsungnglah "proses" pernyataan diri roh alam semesta.[34]

Berangkat dari itu, paradigma sosiologi mestinya juga harus dihadirkan untuk konteks sosial yang real dan diaplikasikan dalam merespons fenomena sosial. Suatu paradigma keilmuan yang lahir dari dialektika sosial akan memberikan makna tersendiri khususnya dalam konteks akademik dan kemanusiaan, umpamanya dialektika antara realitas dan kesadaran. Sosiologi sebagai ilmu yang mendasarkan segalanya dari realitas dan fakta empiris, tidak cukup dengan melepaskan diri dari menjelaskan realitas—tanpa "bertanggungjawab" untuk berkontribusi di dalamnya. Frankfurt School telah memulai tradisi kritis dengan membangun kesadaran atau kritik akal budi sebagai dasar yang kuat mengaitkan antara yang positivis dengan yang a-positivis. A-positivis dalam pemahaman Islam selalu dikaitkan dengan yang gaib, sesuatu yang tak tampak oleh indra manusia, tetapi diyakini memiliki kekuatan yang "dahsyat". Dalam Al-Qur'an dinyatakan "realitas" yang melampaui fakta indriawi;

> *"Yaitu mereka yang beriman kepada yang gaib, melaksanakan shalat, dan menginfakkan sebagian rezeki yang kami berikan kepada mereka." (QS. 2: 3).*

Dengan mengaitkan antara keyakinan kepada yang gaib dan pijakan pada fakta-fakta sosial empiris sebagai sumber pengetahuan yang dikonstruksi secara subjektif, akan menghasilkan suatu paradigma keilmuan sosiologi baru yang diyakini sebagai upaya merekonstruksi ilmu ini dalam kerangka

[34] Sorjanto Poepowarjono dan K. Bertens (ed.), *Sekitar Manusia, Bunga Rampai tentang Filsafat Manusia,* (Jakarta: Gramedia, 1979), hlm. 76

keterpaduan antara struktur Pencipta dan struktur ciptaan yang bertebaran di jagad bumi ini. Struktur Pencipta dan struktur ciptaan itu kemudian diperoleh dari teks agama (Islam) dan di-*break down* dalam konteks kajian dan studi akademik untuk diaplikasikan ke dalam kehidupan sehari-hari.

Konstruksi Paradigma Sosiologi Profetik

Setiap kali orang—siapa saja yang berbicara tentang ilmu sosial profetik, selalu Kuntowijoyo dirujuk sebagai penggagas atau pencetus dari ide dan gagasan ini. Tidak ada yang menentang, bahwa Kuntowijoyo telah memberikan sumbangan terbaiknya bagi bangunan ilmu sosial yang dikonstruksi dari teks-teks agama, ia tidak saja berhasil meng-'Ilmiah'-kan makna teks dalam kerangka keilmuan, tetapi juga memberikan kontribusi yang sangat besar bagi lahirnya suatu ilmu sosial yang di-"produksi" dari dalam Islam, sesuatu yang sangat penting—bila dikaitkan dengan dominasi paradigma keilmuan Barat. Kuntowijoyo tidak hanya merumuskan ide tersebut, tetapi juga menawarkan gagasan penting—tidak harus menyetujui idenya tentang bagaimana seharusnya kaitan antara Islam dan ilmu, menurutnya yang penting dilakukan adalah *'mengilmukan Islam'* dan bukan '*Islamisasai ilmu*'.[35]

Sosiologi profetik yang dimaksudkan disini adalah Ilmu Sosial Profetik (ISP) Kuntowijoyo. Sebagian besar diskusi mengenai ISP, selalu saja menjadikan atau meletakkan sosiologi sebagai "rumah" yang tepat untuk konsep tersebut. Ilmu sosial yang dimaksud oleh Kuntowijoyo sangat luas ter-

[35] Terdapat sebagian besar ilmuwan muslim memberikan alternatif bagi upaya untuk melakukan proses islamisasai ilmu dan Kuntowijoyo menawar—bahwa yang penting adalah bukan islamisasi ilmu, tetapi mengilmukan Islam. Lihat Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, (Jakarta: Teraju, 2004).

masuk ilmu-ilmu humaniora atau ilmu kemanusiaan, tetapi basis formal-materialnya—kalau dilakukan pengkajian mendalam—apa yang dimaksud oleh Kuntowijoyo dengan ilmu sosial profetik itu secara sederhana dapat disebut "sosiologi", ia berbicara masalah fungsionalisme dan strukturalisme misalnya. Di sini tidak ada maksud mempersempit makna ISP, meski misalnya terkait dengan sosiologi, kajian-kajian tentang ilmu sosial humaniora selalu memperoleh dukungan paradigma sosiologi, bahkan sebagian kalangan menyebut bahwa—ilmu sosial yang "murni" adalah sosiologi.

Beberapa tulisan mengenai penempelan profetik dengan bidang keilmuan sosial lainnya, kita menemukan paradigma sosiologi lebih dominan digunakan daripada paradigma ilmu yang dijadikan fokusnya.[36] Ini merupakan sisi menarik dari ISP dan upaya untuk membawa "masuk" paradigma ini ke dalam keilmuan sosiologi, ke dalam "rumahnya sendiri", klaim ini bukan upaya untuk—sekali lagi mempersempit makna ISP dan sekaligus bukan "mengurung" sosiologi menjadi lebih "mungil", hanya sebuah tawaran alternatif bagi pengembangan sosiologi di tengah disorientasi ilmu-ilmu sosial dalam merespons perubahan sosial, di tengah pudarnya peran strategi sains ini—ketika dihadapkan dengan perkembangan teknologi yang semakin mengukuhkan misinya yang liberal, kadang-kadang teknologi yang semakin canggih telah "bebas nilai".

Paradigma sosiologi profetik adalah menuju pada perubahan yang bersifat permanen dalam arti semakin dekatnya manusia kepada yang Maha abadi, menurut Kuntowijoyo, Islam menghendaki adanya transformasi menuju

---

[36] Di sini tidak etis menyebut ilmu-ilmu sosial humaniora mana saja yang telah dikaji dengan pendekatan profetik, bahkan isu feminisme dan seni misalnya telah dikonstruksi dalam kerangkan profetik.

transendensi.[37] Transformasi inilah yang akan menjadi *core* dan dikaji oleh sosiologi dalam perspektif Islam. Dalam suatu ceramahnya Mohammad Hatta[38] menyarankan agar lembaga pendidikan tinggi Islam menggali konsep-konsep Islam dalam kehidupan, khususnya ajaran Islam mengenai masyarakat. Dalam soal ini, merefleksikan fenomena sosial dalam bingkai Islam atau kita sebut dengan perpaduan dua struktur, yaitu struktur Pencipta dan struktur ciptaan, inilah yang kita sebut dengan realitas transendensi dan realitas empiris, antara yang melampaui fakta indriawi dan fakta yang tampak nyata.

Orientasi transendensi itu merupakan pengakuan tauhid, suatu afirmasi atau pengakuan bahwa Allah itu Maha Pencipta, Raja, dan Penguasa alam semesta. Tauhid mengikat atau mengintegrasikan keseluruhan unsur pokok sehingga membentuk suatu kesatuan yang padu, terintegrasi dengan segala aspek kehidupan dan keilmuan.

Tauhid merupakan suatu konsep yang bersifat dinamis, tauhid sebagai pandangan dunia dapat dimaknai sebagai sebuah pandangan umum tentang realitas, kebenaran, ruang dan waktu, dunia dan sejarah umat manusia. Tauhid sebagai suatu *weltanschauung* meliputi;[39] *pertama,* dualitas. Realitas meliputi dua kategori umum, yaitu Tuhan dan bukan Tuhan, atau Pencipta dan ciptaan. Realitas pertama hanya ada Allah, sedang realitas kedua berupa tatanan ruang dan waktu, pengalaman dan proses penciptaan. Realitas ini meliputi keseluruhan ciptaan (*creatures*), dunia benda-benda, manusia,

[37] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*. (Jakarta: Teraju, 2004).

[38] Ceramahnya Mohammad Hatta yang berjudul "Hubungan Ilmu dan Agama" di Universitas Islam Yogyakarta (UIY) tanggal 29 Agustus 1974 sebenarnya bertujuan untuk menjelaskan keterkaitan antara Islam dan ilmu modern. Lihat Mohammad Hatta, *Ilmu dan Agama*. (Jakarta: Yayasan Idayu, 1983), hlm. 15-16.

[39] Ismail Al-Faruqi dan Lois Lamya' Al-Faruqi, "Tauhid Dasar Peradaban Islam", dalam Ulumul Qur'an, No. 1. VII /Thn.. 1996, hlm. 43-51.

tumbuhan, hewan, jin dan malikat, bumi, surga dan neraka serta segenap proses perkembangannya. Konsep Pencipta dan ciptaan merupakan dua struktur yang sangat jelas. *Kedua,* ideasional. Hubungan antara dua struktur, Pencipta dan ciptaan pada dasarnya bersifat ideasional. Dasar pemikirannya adalah dalam diri manusia terdapat "kemampuan berpikir" (*fakulty of understanding*), kemampuan ini meliputi segenap fungsi berpikir yang berkaitan dengan penalaran, imajinasi, ingatan, pemahaman, intuisi, pengamatan.

Struktur kedua sering kali termanifestasi dalam berbagai realitas kehidupan sosial, ia berkaitan dengan fakta-fakta sosial, dinamika sosial, dan perubahan sosial. Teori-teori sosiologi dikonstruksi dari kenyataan sosial yang berada dalam wilayah struktur ciptaan. Dari sini berkembang berbagai paradigma sosiologi, yang selalu dimaknai sebagai satu kerangka referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasar keyakinan atau pijakan suatu teori. Thomas Kuhn menjelaskan tentang perubahan paradigma dalam ilmu, dan menurutnya disiplin ilmu lahir sebagai proses revolusi paradigma. Bisa jadi, suatu pandangan teori ditumbangkan oleh pandangan teori yang baru yang mengikutinya.[40]

Paradigma Kuhn di *break down* dalam sosiologi oleh George Ritzer, ia kemudian membagi tiga paradigma sosiologi yakni; paradigma fakta sosial, paradigma definisi sosial, dan paradigma perilaku sosial. *Pertama,* paradigma fakta sosial dikembangkan oleh Emile Durkheim,[41] (sosiologi Perancis) yang terkenal dengan teori integrasi dan solidaritas sosialnya. Durkheim sebagai wakil kaum realis dalam

[40] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, (Bandung: Rosdakarya, 200).

[41] Emile Durkheim (1858-1917) adalah sosiologi Perancis yang berjasa melembagakan sosiologi sebagai suatu disiplin kajian akademik, dua karya penting yang banyak dirujuk adalah *The Rules of Sociological Method* (1895) dan *Suicide* (1897). Ide tentang integrasi sosial dan solidaritas sosial dapat ditemukan dalam karya Durkheim ini.

memahami suatu fakta sosial, menganggap bahwa yang real sebagai suatu fakta adalah masyarakat, bukan individu seperti yang dikenal dalam psikologi. Durkheim menyatakan bahwa fakta sosial yang menjadi obyek sosial adalah sebagai barang sesuatu (*thing)* yang berbeda dengan ide. Ia berangkat dari realitas yang dianggapnya real itu adalah masyarakat, bukan pemikiran yang bersifat spekulatif. Fakta sosial terdiri atas dua kategori yakni struktur sosial (*social structure*) dan pranata sosial (*social institution*).[42]

Kedua, Paradigma Definisi Sosial. Paradigma ini dikembangkan oleh mereka yang meyakini suatu kenyataan sosial dinyatakan sebagai sesuatu yang real adalah individu atau kita sebut sebagai kaum minimalis dalam soal obyek kajian sosiologi lebih menekankan pada analisis mengenai tindakan sosial (*social action*). Paradigma ini dikembangkan oleh Max Weber (1964-1920). Menurutnya pokok soal sosiologi adalah bagaimana memahami tindakan sosial antar hubungan sosial, di mana "*tindakan yang penuh arti*" itu ditafsirkan untuk sampai pada penjelasan kausal. Dalam definisi sosial terkandung dua konsep dasar yakni konsep tindakan sosial dan konsep tentang penafsiran dan pemahaman yang berfungsi sebagai metode untuk menerangkan tindakan sosial. Metode itu sendiri yang lebih tepat menurut Weber adalah penafsiran dan pemahaman (*interpretative understanding*)

[42] George Ritzer, *Op. cit*., hlm. 15-42. Untuk mendukung paradigma fakta sosial menurut Ritzer setidaknya harus didukung oleh teori-teori; fungsionalisme struktrural, Teori Konflik, Teori Sistem, dan Teori Sosiologi Makro. Teori Fungsionalisme Struktural dipelopori oleh Talcot Parson, Robert K. Merton, dan beberapa sosiologi lainnya yang lebih memberikan penekanan kekuatan sistem sosial. Fokus analisis menurut kaum fungsionalisme adalah peranan sosial, pola-pola institusional, proses sosial, organisasi kelompok, pengendalian sosial, dan sebagainya. Pendekatan fungsionalisme struktural lebih menekankan pada sistem dan pengaruh sistem itu terhadap sistem lain. Pendekatan atau Teori Konflik, yang tokoh utamanya adalah Karl Marx, merupakan kebalikan dari fungsionalisme struktural, teori ini menitikberatkan pada konsep tentang kekuasaan dan wewenang yang tidak merata pada sistem sosial sehingga bisa menimbulkan konflik. Tugas utama dalam menganalisis konflik adalah dengan mengidentifikasi berbagai peranan kekuasaan dalam masyarakat.

dan *verstehen*. Setidaknya ada tiga teori yang dapat digunakan dalam memahami tindakan sosial, selain yang disebut oleh Weber (teori aksi), teori fenomenologis dan teori interaksionisme simbolik.[43]

Ketiga, paradigma perilaku sosial. Paradigma ini dikembangkan oleh B. F. Skiner dengan meminjam pendekatan behaviorisme dari ilmu psikologi. Ia sangat kecewa dengan dua paradigma sebelumnya karena dinilai tidak ilmiah, dan dianggap bernuansa mistis. Menurutnya, obyek studi yang konkret-realistik itu adalah perilaku manusia yang tampak serta kemungkinan perulangannya (*behavioral of man and contingencies of reinforcement*). Skinner juga berusaha menghilangkan konsep volunterisme Parson dari dalam ilmu sosial, khususnya sosiologi. Yang tergabung dalam paradigma ini adalah Teori *Behavioral Sociology* dan Teori *Exchange*.

Dari ketiga paradigma di atas tentu sedikit banyak memberikan dasar bagi studi sosiologi atau dasar bagi pokok soal dalam penyelidikan sosiologi. Meski dalam perkembangannya antara satu paradigma dengan paradigma lain saling bersaing atau dalam istilah Thomas Kuhn akan ada saling mengungguli antarparadigma, artinya kemenangan satu paradigma atas paradigma lain lebih disebabkan karena para pendukung dari paradigma yang menang itu lebih mengandalkan kekuatan dan penguasaan dari pengikut paradigma yang dikalahkan, bukan karena persoalan benar atau salah dalam struktur dan makna teori itu. Tidak ada paradigma yang absah dan murni, tetap saja memiliki kelemahan dan kekurangan, ia menjadi kuat apabila didukung oleh paradigma yang lain, antar paradigma ada semacam integrasi yang memungkinkan satu paradigma dengan paradigma lain saling mengisi dan melengkapi.

[43] George Ritzer, *Op. cit.*, hlm. 43-79.

Paradigma sosial yang lahir dari struktur ciptaan berproses berdasarkan ukuran dan memenuhi fungsi universal. Dunia adalah jagad raya yang pasti, hasil dari ciptaan struktur Pencipta dan berproses dalam kondisi atau keadaan yang teratur, terencana, dan tidak muncul dari kekacauan. Paradigma sosial merupakan perwujudan dari kehendak struktur Pencipta yang dirancang berdasarkan hukum-hukum alam. Tiada ciptaan, kecuali manusia, eksis dan bertindak di luar aturan atau hukum yang ditetapkan Tuhan atasnya. Dengan demikian, fungsi fisik dan psikis manusia terintegrasi dengan alam.

Cara pandang lain mengenai apa itu paradigma, juga diungkapkan oleh Ba-Yunus dan Ahmad,[44] keduanya menyebutkan bahwa paradigma atau pendekatan sosiologi ke dalam tiga bagian, yaitu: paradigma struktural-fungsional (Weber, Pareto, Parsons), paradigma konflik (Marx, Dahrendorf), dan interaksionisme simbolik (George Simmel, George H. Mead). Paradigma pertama didasarkan pada dua asumsi dasar: (1) masyarakat terbentuk atas substruktur yang dalam fungsi mereka masing-masing, saling bergantungan, sehingga perubahan yang terjadi dalam fungsi satu substruktur, akan memengaruhi pada substruktur lainnya, dan (2) setiap substruktur yang telah mantap akan menopang aktivitas atau substruktur lainnya. Teori ini dikritik karena mengabaikan peranan konflik, ketidaksepakatan, perselisihan dan evolusi dalam menganalisis masyarakat. Pendekatan ini dianggap juga mendukung *status-quo* (apa yang sudah ada itu adalah baik), dan orang kemudian menduga bahwa teori ini membenarkan dan memajukan struktur kapitalistis demokrasi Barat. Paradigma kedua didasarkan pada dua asumsi, yaitu: (1) kegiatan ekonomi sebagai faktor penentu utama semua

[44] Lihat Ilyas Ba-Yunus dan Farid Ahmad, *Sosiologi Islam dan Masyarakat Kontemporer*, (Bandung: Mizan, 1997).

kegiatan masyarakat, dan (2) melihat masyarakat manusia dari sudut konflik di sepanjang sejarahnya. Marx, dalam materialisme historisnya memasukkan determinisme ekonomi sebagai basis struktur yang dalam proses relasi sosial dalam tubuh masyarakat akan menimbulkan konflik antara kelas atas dan kelas bawah.

Paradigma tersebut di atas merupakan turunan atau hasil *break down* dari struktur ciptaan yang mengejewantah dalam berbagai proses sosial, paradigma merupakan tempat berpijak dalam melihat realitas sosial, kekuatan paradigma terletak pada kemampuan membentuk apa yang kita lihat, bagaimana cara kita melihat sesuatu, apa yang kita anggap masalah, apa masalah yang kita anggap bermanfaat untuk dipecahkan serta metode yang kita gunakan dalam meneliti dan memecahkan masalah-masalah tersebut.

Ketiga model paradigma yang dipakai oleh Ritzer, sama-sama memiliki kekhasan yang tidak bisa digantikan oleh yang lain, karena itu Ritzer mengusulkan paradigma integratif yang menggabungkan ke semua paradigma di atas, yang kemudian disebut dengan istilah "Multiparadigma" (*multiparadigm*). Ritzer mengingatkan bahwa penggunaan paradigma fakta sosial akan memusatkan perhatian pada makromasyarakat, dan metode yang dipakai adalah interviu/kuesioner dalam penelitiannya. Adapun dalam paradigma definisi sosial lebih memusatkan perhatiannya kepada aksi dan interaksi sosial yang "ditelorkan" melalui proses berpikir, dan metodenya menggunakan model observasi dalam penelitian sosial. Dan jika paradigmanya adalah perilaku sosial, maka perhatiannya dicurahkan pada "tingkah laku dan perulangan tingkah laku," dan metode yang dipakai lebih menyukai model eksperimen. Ritzer kemudian menawarkan suatu eksemplar paradigma yang terpadu, yang kuncinya adalah "tingkatan realitas sosial", yaitu makroobjektif, mak-

rosubjektif, mikroobjektif, dan mikro-subjektif.[45]

Sementara paradigma kritik-intepretatif yang dikembangkan oleh sekolah Frankfurt dapat digunakan dalam kerangka pelebaran dan penguatan kajian sosiologi. Tradisi Frankfurt dengan mengembangkan berpikir kritik yang bertujuan untuk membebaskan manusia dari ketidakadilan, telah menggeser cara pandang sosiologi positivis yang bebas nilai. Paradigma Frankfurt pada prinsipnya tidak lagi bebas nilai, dan melihat realitas sosial menurut perspektif kesejarahan (historisitas). Paradigma ini menempatkan rakyat atau manusia sebagai subjek utama yang perlu dicermati dan diperjuangkan. Positivisme telah menyebabkan determinisme dan dominasi irasional dalam masyarakat modern. Cara pandang kritik ini berbeda dengan kalangan yang menganut aliran fenomenologi dan hermeneutik. Tradisi ini memberi kebebasan kepada fakta, mereka menyebut *biarkan fakta berbicara atas nama dirinya sendiri*.

Sosiologi profetik memiliki kesamaan dengan aliran kritik-interpretatif yang dikembangkan *Frankfurt School*, juga menerima sejumlah proposisi yang digunakan dalam paradigma fakta sosial, definisi sosial dan prilaku sosial, meski memiliki basis formal dan material yang berbeda. Sosiologi profetik berangkat dari konsep-konsep teologis, di mana ada struktur lain—di luar yang real-empiris yang menentukan jalannya realitas. Kisah umat manusia yang ditimpa berbagai musibah dalam kerangka historisitas dapat dianggap sebagai suatu realitas sejarah yang dikonstruksi oleh teks guna memberi kabar kepada manusia, tujuannya untuk memahami konteks yang sama di masa kini, dengan peristiwa dan kejadian yang tentu tidak persis sama dengan berita-berita sejarah dalam teks. Dalam soal ini, realitas yang dirasakan manusia, tidak bisa dilepaskan dari "peran" struktur yang

[45] George Ritzer, *Op. cit.*, hlm. 149-181.

kita sebut "gaib" atau terdapat makna transendensi yang ikut berperan dalam menentukan realitas kehidupan manusia. Kehancuran kaum 'Ad dan kaum Tsamud,[46] akibat mereka mendustakan kebenaran atau menentang eksistensi struktur Pencipta, struktur yang menentukan atau struktur yang maha-kuasa dapat dipandang sebagai suatu fakta historis.

Realitas yang menjadi sumber pengetahuan yang ilmiah dan pengetahuan yang sah itu dapat dimaknai dalam dua arah, yaitu pada arah struktur Pencipta dan struktur ciptaan. Dua struktur itu kita menyebut dengan satu kata yakni tauhid, artinya struktur kedua memercayai adanya struktur Pencipta. Aspek ini memiliki dua dimensi yakni dimensi metodologis dan kontekstual. *Pertama,* dimensi metodologis. Dimensi ini memiliki tiga prinsip dasar;[47]

1) Unitas (kesatuan). Suatu ilmu tidak akan dapat eksis tanpa terkait dengan keilmuan lainnya, apabila bangunan keilmuan sosiologi profetik dapat diintegrasi atau diunifikasi dengan realitas dan teks, maka akan terbentuk suatu bangunan keilmuan sosiologi yang tidak hanya campuran konsep semata, tetapi memiliki akar yang kuat pada nilai-nilai kebenaran.
2) Rasionalisme-fungsional merupakan dasar kuat bagi terbentuknya keilmuan profetik. Keilmuan yang sahih, tidak hanya didasarkan pada fakta empiris, tetapi juga mengandung makna-makna kebenaran, penghargaan terhadap kebenaran yang dihasilkan dari dua struktur yakni struktur Pencipta dan ciptaan (realitas) haruslah diperhitungkan. Rasionalisme tidak diartikan sebagai pengutamaan nalar atas wahyu, tetapi merupakan penolakan terhadap *ultimate contradictories* antar nalar

[46] Lihat Surat Al-Haqqah (69): 4-8.

[47] Lihat Ismail Raji *Al-Faruqi, Tauhid*, (Bandung: puataka, 1995).

dan wahyu.[48] Rasionalisme mengedepankan keterbukaan terhadap bukti baru atau bukti bertentangan secara fungsional, memberikan perlindungan bagi seorang muslim untuk melawan literalisme, fanatisme, dan kamendegan penyebab konservatisme.[49] Dengan demikian, Tuhan sebagai pencipta kebenaran menempati ruang tersendiri dan manusia pewaris pengetahuan, artinya Tuhan memberi pengetahuan-Nya kepada manusia. Tuhan mahasempurna dan maha mengetahui, ia adalah Tuhan yang transenden yang mampu mengatasi seluruh makhluknya.

3) Prinsip etis. Umat Islam dianjurkan untuk selalu kreatif, hal itu—hanya mungkin bila konservatisme dikurangi dan membuka kemungkinan kepada pengalaman baru yang bermakna etik. Prinsip-prinsip moral akan mengantar seseorang untuk bersikap toleran terhadap pihak lain, termasuk mereka yang tidak seagama.

Kedua, dimensi kontentual (isi). Setiap manusia yang percaya kepada Tuhan (Tauhid yang benar), meyakini bahwa Allah adalah Pencipta yang telah memberikan kepada segenap makhluk-Nya, suatu wujud yang eksistensial, Ia adalah *the ultimate cause* dari segenap peristiwa atau kejadian atau proses penciptaan. Struktur Pencipta yang dipercaya sebagai sumber kebenaran harus menempati posisi sentral dalam aktivitas manusia, kecerdasan akal budi itu berarti kecerdasan yang tumbuh atas kehendak yang mahakuasa atau kehendak abadi. Manusia cerdas dan masyarakat yang teratur yang menjadi *core* sosiologi harus menempatkan hakikat Tuhan yang tidak mendua, karena itu harus ditolak suatu bentuk kehendak dan kekuatan selain Allah, seperti magis, sihir, roh-

[48] Ismail Al-Faruqi, *Op. cit.*, hlm. 46

[49] *Ibid.*

roh halus, dan setan. Dengan demikian, Tauhid sebenarnya berarti proses profanisasi sifat alam itu. Melalui tauhid, alam (*nature*) dipisahkan dari tuhan-tuhan (*gods*) dan roh-roh halus (*spirits*) atau dewa dewi agama primitif secara tegas dan jelas. Tauhid berlawanan dengan takhayul (*supersition*) atau mitos (*myth*) yang menjadi musuh dari ilmu.[50]

Pemahaman terhadap struktur ciptaan dan struktur Pencipta yang dapat dikembangkan menjadi struktur sosial dan struktur transendensi. Kuntowijoyo menyebut struktur transendensi guna menerapkan teks (Al-Qur'an dan As-Sunnah) yang merujuk ke gejala-gejala sosial, menurut Kuntowijoyo[51] dengan mengutip Jean Piaget yang membagi struktur ke dalam tiga; *pertama, wholenes* (keseluruhan), suatu keterpaduan yang sudah lengkap dan ada unsur yang membentuk keseluruhan itu. Unsur-unsur sebuah struktur tunduk kepada hukum yang mengatur keseluruhan sistem itu. Contoh Islam (menyerah kepada Tuhan) sebagai keseluruhan dan unsur-unsurnya adalah shalat, zakat, dan puasa. *Kedua, transformation* (perubahan bentuk). Islam tumbuh dalam waktu yang terentang selama 23 tahun masa kerasulan Nabi, karena transformasi itu terjadi dalam masa pembentukannya secara temporal. Transformasi dari Islam yang semata-mata sebagai gerakan keagamaan (monoteisme menentang politeisme) pada periode Mekkah menjadi gerakan sosiopolitik pada periode Madinah.[52] *Ketiga, self-regulation* (mengatur diri sendiri). Unsur yang bertambah hanya dalam wilayah struktur itu, tidak pernah dari struktur luar, ia

[50] *Ibid*., hlm. 47.

[51] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 9-13.

[52] Kuntowijoyo menyebut transformasi terjadi dalam soal lain, ia menyebut transformasi secara spatial, historis, dan sosial. Secara spatial, historis, dan sosial Islam dapat berubah dari agama orang kota (Mekkah, Madinah; abad ke-7; birokrasi, pedagang) menjadi agama orang Desa (Jawa; abad ke-16; petani) sehingga agama menekankan pentingnya syariah itu dapat pula menjadi agama yang menekankan sufisme, hlm. 12.

melestarikan dirinya sendiri. Contoh pengambilan hukum melalui *ijma'* (konsensus ulama), *qiyas* (analogi, fatwa dan ijtihad selalu menjadikan Al-Qur'an dan As-Sunnah sebagai sumbernya.

Strukturalisme transenden merupakan suatu keterpaduan antara struktur yang eksis yakni struktur Pencipta (Tuhan) dan ciptaan (makhluk). Menurut Kuntowijoyo bahwa mereka yang mempelajari ilmu-ilmu alam akan dengan mudah menerima agama (akidah, ibadah, akhlak, syariah, muamalah) sebagai adanya, sebagaimana mereka menerima hukum-hukum ilmu alam, tetapi tidak demikian dengan mereka yang belajar ilmu-ilmu sosial kemanusiaan yang tidak mengenal hukum yang pasti dan berlaku umum.[53] Ia juga mengajukan enam revitalisasi kesadaran yakni kesadaran tentang perubahan; kesadaran kolektif; kesadaran sejarah; kesadaran tentang fakta sosial; kesadaran tentang masyarakat abstrak; dan kesadaran tentang perlunya objektivikasi.[54]

Pendekatan struktural yang dimaksud oleh Kuntowijoyo merupakan upaya menjelaskan kenyataan objektif dengan cara pandang transendensi. Pendekatan ini sebagai alternatif dari krisis yang terjadi di Barat, yang kemudian melahirkan dua kelompok baru, yaitu sayap kiri, pos-strukturalisme, dan sayap kanan, holisme, holistis. Kesatuan yang diajukan oleh pos-strukturalisme adalah pluralisme, relativisme mutlak, dan fragmentasi, sedangkan holisme mengajukan monodualisme, relativisme kontekstual, dan integrasi. Paradigma pos-strukturalisme meletakkan sains dan agama sama-sama relatifnya dengan seni, sementara paradigma holisme meletakkan sains, agama dan seni mempunyai kedaulatan sendiri-sendiri dalam suatu monodualisme di mana sains dan teknologi ber-

[53] Ibid., hlm. 20.

[54] Ibid., hlm. 21-28.

sifat objektif, sedangkan agama dan seni bersifat subjektif.[55]

Dalam perkembangannya, Islam dan sains tidak harus dipertentangkan, karena Islam sendiri merupakan ilmu, dan ilmu itu sebenarnya mengandung nilai-nilai Islam (derivasi ayat-ayat Tuhan yang bertebaran di jagad raya ini). Menurut Kuntowijoyo tugas pokok ilmuwan muslim adalah mengilmukan Islam,[56] karena Islam merupakan agama yang mengajarkan rasionalitas, pencerahan, dan obkjetivikasi. Untuk itu, Kuntowijoyo menyimpulkan terdapat enam hal penting dalam kerangka atau proses mengIslamkan ilmu yang dibungkus dalam paradigma strukturalisme transendensi;

> *Pertama,* Islam adalah sebuah struktur; *kedua,* strukturalisme transendental sebagai metode sesuai dengan keperluan Islam masa kini dan di sini; *ketiga,* Islam mempunyai kemampuan untuk mengubah dirinya sendiri (transformasi diri) tanpa kehilangan keutuhannya; *keempat,* tugas umat Islam sekarang ini ialah menyadari perubahan di lingkungannya untuk menyesuaikan muamalahnya; *kelima,* gambaran tentang Islam yang kaku, anti-perubahan, dan kuno ternyata tidak benar; *keenam,* kajian masalah-masalah kontemporer dalam bidang sosial, kemanusiaan, filsafat, seni, dan tasawuf—dari sudut pandang Islam—akan dapat menghilangkan kesan tentang Islam yang garang, melihat segala soal secara legalistik (halal-haram), dan egosentris.[57]

Islam dan realitas sosial menjadi *core* dalam studi sosiologi profetik, karena itu perlu dilakukan rekonstruksi para-

[55] Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2004), hlm. Xxvii-xxviii.

[56] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*

[57] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 28-29.

digmanya, tidak lagi semata-mata bersifat deduktif, induktif, positivis, fenomenologi, etnometodologi dan sebagainya, tetapi perlu dikaitkan dengan struktur transendensi, karena itu Islam digunakan untuk menjelaskan realitas sosial, perubahan sosial politik, dan segala soal yang berkaitan dengan dinamika kehidupan kemanusiaan, ini yang dimaksud dengan pemahaman integralistik yang bersumbu pada dua dimensi yakni dimensi vertikal dan dimensi horizontal. Dimensi vertikal berkaitan dengan internalitas yang mempunyai lima dimensi yaitu materialitas, energisitas, informatisitas, normativitas, dan originitas; kemudian dimensi horizontal atau dimensi eksternalitas mempunyai dimensi individualitas atau mikrokosmis, sosialitas, atau mesokosmis, naturalitas atau makrokosmis, supernalitas atau superkosmis, dan divinitas atau metakosmis. Jadi, realitas lebih dipetakan sebagai jala-jala rektangular ketimbang jala-jala sirkular.[58]

Kerangka Metodologi Sosiologi Profetik

Sosiologi memiliki beragam metodologi dalam rangka menjelaskan fakta-fakta sosial. Metode yang satu mungkin berhasil menjelaskan suatu fenomena sosial tertentu, tetapi belum tentu dapat dan berhasil menjelaskan fenomena sosial yang lain. Metode yang digunakan mengikuti kecenderungan yang berkembang dalam masyarakat, kalau dahulu sosiologi lebih didominasi oleh metode kuantitatif, menjelaskan fenomena-fenomena sosial dengan pendekatan statistik dan angka-angka, kini tidak lagi dominan, bahkan metode kualitatif dengan ragam tekniknya jauh lebih populer digunakan oleh para ilmuan sosial, khususnya sosiologi.

Metode-metode yang digunakan dalam studi sosiologi, tampaknya dapat digunakan dalam studi-studi yang lebih

[58] Armahedi Mahzar, *Op. cit*., hlm. xxxi

luas, termasuk studi yang berkaitan dengan agama dan kehidupan sosial. Kuntowijoyo menyebut metodologi yang digunakan untuk mengilmukan Islam adalah integralisasi dan objektivikasi. Yang pertama bertujuan mengintegralisasikan kekayaan manusia dengan wahyu (petunjuk Allah dalam Al-Qur'an beserta pelaksanaannya dalam Sunnah Nabi) dan yang kedua menjadikan pengilmuan Islam sebagai rahmat untuk semua orang (*rahmatan lil 'alamin*).[59]

Ilmu-ilmu rasional-empiris merupakan ilmu yang dikonstruksi melalui pengalaman empiris manusia, ilmu yang didasarkan pada fenomena sosial yang ditangkap oleh pancaindra atau didasarkan pada riset, eksperimen dan sebagainya. Ilmu dalam pandangan Islam adalah ilmu yang merupakan hasil usaha manusia melalui akal, hati nurani, kesadaran, serta bantuan pancaindranya, yang disusun secara sistematis, untuk memahami fenomena-semesta ketuhanan, manusia dan alam, berdasarkan pemberitahuan Al-Qur'an, sejauh dapat dijangkau oleh kekuatan lahir batin manusia muslim, dan kebenarannya dapat teruji secara empiris, untuk mendapatkan esensi yang tidak terlepas dari hakikat yang mahamutlak, untuk mencapai kebahagiaan lahir batin.[60]

Ilmu yang didasarkan pada fakta-fakta empiris dengan ilmu yang didasarkan pada nilai-nilai kebenaran agama tidak dipisahkan, melainkan keduanya harus dikawinkan untuk mencapai suatu peradaban kemanusiaan yang maju. Untuk menyatukan kedua sumber ilmu itu, menurut Kuntowijoyo digunakan metodologi yang bersifat integralistik dan objektivikasi. *Pertama,* metodologi integratif atau ilmu yang bersifat integralistik menurutnya tumbuh dari dalam Islam;[61]

[59] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, khususnya Bab III, Metodologi Pengilmuan Islam.

[60] A. M. Saefuddin *et al., Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi,* (Bandung: Mizan, 1991).

[61] Kuntowijoyo, *Usulan Pendirian Forum Studi Ilmu-Ilmu Profetik kepada UGM*, (Yogyakarta: 2002), hlm. 2-8.

Pertama, Agama. Al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, diri-sendiri, dan lingkungan (fisik, sosial, budaya). Kitab diturunkan merupakan petunjuk etika, kebijaksanaan, dan dapat menjadi setidaknya *Grand Theory. Kedua,* teoantroposentrisme. Agama sebagai sumber kebenaran, etika, hukum, kebijaksanaan, dan sedikit pengetahuan. Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan. Jadi sumber pengetahuan itu dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, dengan kata lain *teoantroposentrisme. Ketiga,* didiferensiasi. Modernisme yang menghendaki diferensiasi sudah tidak sesuai lagi dengan semangat zaman (*Zeitgeist*). Pada peradaban yang disebut pascamodern perlu ada perubahan. Perubahan itu—kami berpendapat—ialah *didiferensiasi* (rujuk kembali). Kalau. Diferensiasi menghendaki pemisahan antara agama dan sektor-sektor kehidupan lain, maka didiferensiasi ialah penyatuan kembali agama dengan sektor-sektor kehidupan lain, termasuk agama dan ilmu.

Agama → teoantroposentrisme → didiferensiasi → ilmu integralistik

Sumber: Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, hlm. 53.

Metode integralistik menurut Kuntowijoyo tidak hanya menyatukan agama dan hasil pikiran manusia, tetapi bertujuan untuk menyelesaikan konflik antara sekularisme eks-

trem dengan agama-agama radikal dalam banyak sektor. Metode integrasi dan interkoneksi dalam kerangka menjelaskan fenomena sosial dengan mengaitkan dengan teks menjadi pilihan yang tepat untuk menemukan ilmu sosial yang ilmiah, sama ilmiahnya dengan ilmu-ilmu yang didasarkan atas pengamatan empiris, hanya saja—sosiologi profetik memiliki tambahan—karena didasarkan kebenaran teks yang dikaitkan dengan konteks atau fenomena sosial di-"ajak" ke teks.

Kedua, objektivikasi suatu metode yang didasarkan pada internalisasi nilai atau penerjemahan nilai-nilai internal ke dalam kategori-kategori objektif. Menurut Kuntowijoyo tindakan objektif apabila konkretisasi dari keyakinan yang dihayati secara internal. Misalnya, membayar zakat, merupakan konkretisasi dari keyakinan yang dihayati secara internal, tujuannya untuk membersihkan harta, bahwa harta itu harus dinafkahkan, membayar zakat berarti eksternalisasi dan itulah ibadah.[62] Menurut Kuntowijoyo, suatu perbuatan dikatakan objektif bila perbuatan itu dirasakan oleh orang non-Islam sebagai sesuatu yang natural (sewajarnya), tidak sebagai perbuatan keagamaan.

Objektivikasi sebenarnya tidak berbeda dengan konsep rasionalitas instrumental (Z*weckrationalitat*) Weber, suatu model tindakan yang mencakup pemilihan dan pertimbangan sadar yang berkaitan dengan tujuan dari suatu tindakan dan rasionalitas nilai (*Wertrationalitat*) adalah suatu tindakan dilakukan karena mempunyai tujuan.[63] Suatu tindakan rasionalitas instrumental maupun rasionalitas nilai harus bernilai manfaat bagi kemanusiaan universal, tanpa mem-

[62] Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam.* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 65-77 cv v b.

[63] Paul Jonhson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern.* (Jakarta: Gramedia, 1994), hlm. 219-222; Susetiawan, Kritik Sosial (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001) hlm. 33.

bedakan keyakinan keagamaan. Itulah yang terkandung dalam tindakan "rasional" umat Islam dalam membayar zakat, kewajiban membayar zakat tidak memandang keyakinan keagamaan, tetapi didorong oleh misi kemanusiaan untuk menciptakan keseimbangan sosial yang adil, artinya diperlukan adanya misi penyucian diri sebagai arena untuk saling menolong sesama.

Kedua metode yang sudah dijelaskan di atas bertujuan untuk memadukan asal-usul suatu ilmu, sebab—tradisi untuk memperoleh pengetahuan yang ilmiah dan sahih selalu didasarkan pada rasionalitas, empiris atau pengalaman manusia yang diperoleh dari berbagai pengalaman, observasi maupun penelitian. Untuk memperoleh suatu ilmu yang terintegrasi tampaknya memerlukan suatu pendekatan yang lebih komprehensif, sebab Tuhan bagi sebagian orang merupakan realitas yang sesungguhnya, realitas yang sempurna. Dari prinsip ini kemudian dideduksikan ujud-Nya dan hubungan-Nya dengan dunia.[64]

Selain dua metode tersebut, tampaknya perlu ditambahkan dengan metodologi lain yang banyak digunakan dalam sosiologi, bagaimanapun suatu kebenaran ilmu, harus didukung oleh alat-alat metodologis yang kuat dan bervariasi, demikian halnya dengan sosiologi profetik. Metode-metode yang lain dapat digunakan asal dapat mengungkap makna-makna sosial seperti metode verstehen Max Weber ataupun metode fenomenologi dan etnomedologi. Metode-metode lain pun dapat dijadikan alat untuk menjelaskan fakta-fakta sosial seperti hermeneutik ataupun tafsir dan interpretasi. Semua metodologi dapat digunakan secara bergantian ataupun bersamaan dalam suatu penyelidikan ilmiah, demikian pula penyelidikan atas agama. Dahulu para perawi hadis

[64] Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Belukar, 2006), hlm. 58-61.

telah melakukan penyelidikan secara mendalam mengenai hadis-hadis mana yang dapat dikatakan *mutawatir*, hasan, daif, dan palsu, itu hanya mungkin disimpulkan apabila dilakukan penyelidikan dengan menggunakan metodologi yang tepat untuk mengungkap kebenaran tersebut. Oleh sebab itu, menggunakan berbagai metodologi dalam penyelidikan ilmu-ilmu empiris seperti sosiologi merupakan sesuatu yang tak terelakkan, karena fakta-fakta sosial yang empiris dengan sandaran pada nilia-nilai transendental hanya dapat terungkap dengan memadukan berbagai metode penelitian.

Untuk mengembangkan paradigma sosiologi profetik memerlukan sejumlah metode untuk menjelaskan fakta-fakta sosial, apalagi mengaitkan fakta-fakta objektif yang cenderung "bebas nilai" dengan agama yang mengandung unsur-unsur moralitas tinggi. Menurut Mukti Ali bahwa metode sejarah dan sosiologi dalam porosnya yang luas perlu digunakan untuk menjelaskan makna Islam dalam konteks kehidupan sosial kemanusiaan, menurutnya karena Islam adalah agama, maka memahami Tuhan dengan menggunakan metode filosofis, membahas kehidupan manusia di bumi yang menggunakan metode ilmu-ilmu manusia, dan mempelajari masyarakat dan peradaban dengan metode historis dan sosiologis harus ditambah dengan metode *doktriner*. Jelasnya mempelajari Islam dengan segala aspek tidaklah cukup dengan metode ilmiah saja, yaitu metode filosofis, ilmu-ilmu manusia, historis, dan sosiologis saja. Demikian memahami Islam dengan segala aspeknya itu tidak bisa hanya secara doktriner saja, melainkan keduanya (ilmiah dan doktriner) harus digunakan secara bersama.[65]

[65] Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah dan M Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar.* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 47.

Menurut Mukti Ali untuk mengangkat fenomena sosial kemanusiaan dengan cara pandangan integralistik, yaitu pemaduan antara metode-metode ilmiah yang bersumber dari sosiologi dengan metode yang berasal dari doktrin Islam sangat ditekankan, karena itu menurutnya metode yang paling tepat adalah pendekatan *ilmiah-cum-doktriner* harus digunakan, pendekatan *scientific-cum-suigeneris* harus kita terapkan, inilah yang disebut metode *sintesis*.[66]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa metode untuk memahami Islam dapat digunakan dengan mempelajari Al-Qur'an yang merupakan himpunan ide dan output ilmiah dan literer yang dikenal dengan Islam dan mempelajari sejarah Islam, yaitu mempelajari perkembangan Islam sejak permulaan misi Nabi Muhammad hingga sekarang.[67] Dengan cara memahami teks-teks Islam, baik yang berkaitan dengan konteks sosial tertentu maupun yang berkenaan dengan perintah untuk terus melakukan humanisasi, liberasi dan transendensi, tentu akan membawa implikasi praksis bagi perluasan wilayah kajian sosiologi.

Sosiologi Profetik: Alternatif Pengembangan Sosiologi

Dengan menggunakan pendekatan integrasi dan interkoneksi, baik dalam cara memperoleh suatu "kebenaran" ilmu maupun alat yang digunakan untuk melakukan penyelidikan ilmiah guna menjelaskan fenomena sosial, akan lebih memberikan suatu kekayaan yang besar terutama dalam kaitannya dengan usaha untuk—meminjam istilah Kuntowijoyo yaitu mengilmukan Islam dalam ranah kajian sosiologi, suatu langkah penting—apabila dikaitkan dengan tradisi positivis yang selama ini digunakan dalam sosiologi.

[66] *Ibid*., hlm. 47-48.

[67] *Ibid*., hlm. 49.

Seperti yang ditulis oleh Mutaqin[68] bahwa sosiologi Profetik menggariskan beberapa hal. *Pertama,* sosiologi profetik memiliki tiga nilai penting sebagai landasannya, yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi. Ketiga nilai ini di samping berfungsi kritik juga akan memberi arah, bidang atau lapangan penelitian. *Kedua,* secara epistemologis, sosiologi profetik berpendirian bahwa sumber pengetahuan itu ada tiga, yaitu realitas empiris, rasio, dan wahyu. Ini bertentangan dengan positivisme yang memandang wahyu sebagai bagian dari mitos. *Ketiga*, secara metodologis sosiologi profetik jelas berdiri dalam posisi yang berhadap-hadapan dengan positivisme. Sosiologi profetik menolak klaim-klaim positivis seperti klaim bebas nilai dan klaim bahwa yang sah sebagai sumber pengetahuan adalah fakta-fakta yang terindra. *Keempat,* sosiologi profetik memiliki keberpihakan etis bahwa kesadaran (*superstructure*) menentukan basis material (*structure*).

Sosiologi profetik senapas dengan kecenderungan ilmu sosial kritis yang memberi pemihakan pada transformasi sosial dan pemberdayaan masyarakat. Transformasi dan humanisme teosentrisme yang mengangkat kembali martabat manusia. Dengan cara ini, manusia memusatkan perhatian pada Tuhan, tetapi tujuannya untuk kepentingan manusia.[69] Humanisasi diperlukan karena masyarakat sedang berada dalam tiga keadaan akut, yaitu dehumanisasi (obyektivasi teknologis, ekonomis, budaya dan negara), agresivitas (agresivitas kolektif dan kriminalitas) dan *loneliness* (privatisasi, individuasi).[70]

[68] Husnul muttaqin, "Menuju Sosial Politik", dalan jurnal Sosiologi Reflektif, vol. I, no. 1, Oktober, 2006, hilm. 59-82.

[69] Tentang humanisme teosentris, baca Kuntowijoyo, *Paradigma. Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991, hlm. 228-230.

[70] Kuntowijoyo, Muslim., hlm. 366-369.

Humanisasi yang menjadi titik tekan dalam tradisi ilmu kritis sebenarnya memberi persamaan yang relevan dengan misi Islam dalam membudaya nilai-nilai kemanusiaan. Misalnya Qur'an menjelaskan secara kritis kehidupan paradoks antara elite Arab yang kaya dan rakyat yang miskin *"Tidak, sebenarnya kamu tidak memuliakan anak yatim, dan kamu tidak saling mengajak memberi makan orang miskin, dan kamu memakan harta pusaka dengan cara mencampurbaurkan (yang halal dan yang batil), dan kamu mencintai harta benda dengan kecintaan yang berlebih"*.[71]

Fenomena kemiskinan dan ketertindasan sebagian warga yang menjadi perhatian sosiologi, khususnya dalam kaitan antara kehidupan orang kaya yang elitis dengan rakyat miskin—telah dikritik oleh Islam. Dalam Surat al-Ma'un suatu surat dalam Al-Qur'an yang ketika pertama kali pendiri Muhammadiyah K.H. Ahmad Dahlan mengajarkan ayat tersebut secara berulang-ulang, hingga para muridnya bosan, sebenarnya mengandung makna kritik yang tajam bagi kaum kaya yang tidak memiliki kepedulian sosial. Mereka yang melalaikan kewajiban sosialnya disebut oleh Islam sebagai pendusta agama. Dalam Surat al-Humazah, mengutuk tukang umpat dan tukang fitnah, sementara mereka menumpuk-numpuk harta benda. Ini menunjukkan bahwa mereka tidak memiliki solidaritas sosial.[72]

Teks-teks Islam terutama Al-Qur'an dan Sunah Nabi telah membicarakan masalah-masalah sosial secara kritis dengan memberikan penekanan pada misi solidaritas sosial yang kuat. Pembebasan budak atau memerdekakan budak merupakan rangkaian teks kritik yang dapat digunakan untuk menjelaskan fakta-fakta sosial yang empiris dewasa ini.

[71] Al-Qur'an, surat Al-Fajr (89): 17-20

[72] Bagaimana Islam atau Al-Qur'an membicarakan masalah tersebut, lihat Dawam Rahardjo, *Paradigma Al-Qur'an*. (Jakarta: PSAP, 2005).

Ajakan untuk memberi bagi mereka yang kelebihan harta, tujuannya untuk "membersihkan" mereka dari "laknat" Allah, sebab mereka yang menumpuk harta dan berlaku tidak adil dalam relasi sosialnya dapat dipandang sebagai manusia yang mendustakan agama Allah. Inilah yang disebut oleh Islam tentang kewajiban berzakat bagi mereka yang memiliki kelebihan harta, artinya membayar zakat timbul setelah ada keyakinan tentang perlunya harta dibersihkan, menurut Kuntowijoyo keyakinan bahwa sebagian harta itu bukan milik orang yang mendapatkan, dan keyakinan bahwa rezeki itu harus dinafkahkan. Kalau kemudian orang membayar zakat, itu disebut eksternalisasi, jadi eksternalisasi adalah ibadah.[73]

Pada periode Madinah, Islam telah berkembang sebagai suatu paradigma yang integratif dengan segala aspek kehidupan. Misi sosial Islam dapat benar-benar berfungsi untuk menciptakan keseimbangan sosial dan keadilan bagi kemanusiaan. Penerimaan terhadap Islam pada masa Nabi lebih didasarkan pada rasionalitas agama ini, misalnya ketika Nabi menawarkan enam prinsip kepada suku Khazraj dan Aws, kemudian mereka menerima dan berbaiat, keenam prinsip tersebut adalah;

> *Pertama,* untuk tidak lagi mempersekutukan Tuhan. Ini landasan paling dasar. *Kedua,* tidak mencuri dalam segala bentuknya. Ini landasan bagi keamanan bersama. *Ketiga,* tidak berzina. Ini landasan bagi kehidupan rumah tangga yang rukun dan baik. *Keempat,* tidak membunuh anak-anak perempuan. Selain kebiasaan keji, ini memang harus dihentikan. Menghilangkan kebiasaan ini berarti mengakui hak hidup kaum perempuan serta menjamin keberlangsungan generasi umat manusia. *Kelima,* tidak me-

[73] Kuntowijoyo, Identitas Politik Umat Islam, hlm. 67

lakukan fitnah. Ini landasan pembinaan tata pergaulan yang menghindari konflik. Dan *keenam,* tidak menolak perintah Allah dan Rasul-Nya yang berarti bersedia menerima kepemimpinan Rasulullah SAW.[74]

Rasionalisasi dan objektivikasi Islam dalam konteks sosial diperlukan, tidak hanya menjelaskan makna-makna teks ke konteks atau konteks ke teks, tetapi Islam itu sendiri bukan sekadar perkumpulan atau masyarakat kerohanian yang diikat oleh keyakinan, tetapi merupakan suatu negara, sebuah imperium, demikian John L. Esposito. Menurutnya Islam berkembang sebagai gerakan keagamaan dan politik yang di dalamnya agama menyatu terhadap negara dan masyarakat.[75]

Dengan menggunakan pendekatan sosiologi profetik, banyak fenomena sosial politik yang dapat dijelaskan, pendekatan ini lebih memberi ruang artikulasi konsepsional dan teoretis guna memahami kecenderungan global yang mengukuhkan hegemoni kapitalisme dan neoliberalisme dengan wajah yang multikompleks. Prinsip liberasi yang di-"produksi" dari nahi munkar sebenarnya sesuai dengan prinsip sosialisme (marxisme, komunisme, teori ketergantungan, teori pembebasan).[76] Prinsip liberasi disini bukanlah suatu ideologi seperti yang dianut oleh komunisme, melainkan prinsip yang sepenuhnya bergantung pada nilai-nilai transendental. Prinsip ini mendorong untuk mengangkat isu-isu kemanusiaan seperti kemiskinan, eksploitasi, dominasi struktural yang cenderung menindas dan hegemoni ideologi, prinsip ini berangkat dari isu-isu aktual dan fenomena empiris—tetapi tetap berada dalam sandaran transendental dari agama yang ditransformasi dalam wilayah praxis. Kuntowijoyo dengan

[74] Dawam Rahardjo, *Paradigma Al-Qur'an*, hlm. 147.

[75] John L. Esposito, *Islam and Politics*. (New York: Syracuse University Press, 1984).

[76] Kuntowijoyo, "*Paradigma Baru Ilmu-ilmu Islam: Ilmu Sosial Profetik sebagai Gerakan Intelektual*", Jurnal Mukaddimah (Nomor 7, Tahun V/1999), hlm. 104.

gagasan profetiknya, berupaya untuk menghindar dari berpikir yang berdasarkan mitos menuju cara berpikir yang bersifat empiris realis. Kuntowijoyo menggariskan empat sasaran liberasi, yaitu sistem pengetahuan, sistem sosial, sistem ekonomi, dan sistem politik yang membelenggu manusia sehingga tidak dapat mengaktualisasikan dirinya sebagai makhluk yang merdeka dan mulia.[77]

Prinsip humanisasi dan liberasi harus bersandar pada prinsip transendensi yang di-"produksi" dari *tu'minuna bi Allah*. Transendensi hendak menjadikan nilai-nilai transendental (keimanan) sebagai bagian penting dari proses membangun peradaban. Transendensi menempatkan agama (nilai-nilai Islam) pada kedudukan yang sangat sentral. Prinsip ini memberikan tawaran alternatif untuk menyelesaikan persoalan kemanusiaan. Manusia produk *renaissance* adalah manusia antroposentris yang merasa menjadi pusat dunia, cukup dengan dirinya sendiri. Melalui proyek rasionalisasi, manusia memproklamirkan dirinya sebagai penguasa diri dan alam raya. Rasio mengajari cara berpikir bukan cara hidup. Rasio menciptakan alat-alat bukan kesadaran. Rasio mengajari manusia untuk menguasai hidup, bukan memaknainya. Akhirnya manusia menjalani kehidupannya tanpa makna. Transendensi memberi arah ke mana dan untuk tujuan apa humanisasi dan liberasi itu dilakukan.[78] Prinsip ini juga berfungsi sebagai media untuk menata ulang umat manusia, sekaligus sebagai barometer untuk mengukur kemajuan dan kemunduran peradaban manusia.

[77] Kuntowijoyo, "*Menuju Ilmu Sosial Profetik*", *Republika* (19 Agustus 1997).

[78] Husnul Mutaqin, *Op. cit*.

2

SOSIOLOGI PEMIMPIN DAN PEJABAT: PENDEKATAN SAINS DAN ISLAM

Kemudian Kami jadikan kamu pengganti-pengganti (mereka)
di muka bumi sesudah mereka, supaya kami memerhatikan
bagaimana kamu berbuat.
(Al-Quran Surat Yunus (10): 14)

Nabi geram kepada penguasa yang zalim
Nabi bersabda:

"Jauhilah pintu-pintu penguasa dan kaki tangannya,
Karena orang yang paling dekat dengan pintu penguasa dan
Kaki tangannya adalah yang paling jauh dari Tuhan".

Tetapi ia juga memuji penguasa yang adil, Beliau bersabda:

"Di antara yang dilindungi Tuhan pada hari ketika
tidak ada perlindungan kecuali perlindungan-Nya adalah
penguasa yang adil. Penguasa adalah bayangan Tuhan di bumi.
Dengan kekuasaannya orang lemah dilindungi dan orang-orang
tertindas di bela."

(Majalah *Ummat* No. 4/Thn. 11/4 Rabiul Akhir 1417 H)

Dalam masyarakat selalu ada pemisahan antara kalangan yang memiliki status sosial yang tinggi dengan mereka berada dalam status sosial sedang dan bawah. Demikian halnya dengan pengelompokan antara rakyat (umat) dengan elite (pemimpin). Dalam masyarakat primitif, mereka yang disebut pemimpin selalu beranalogi dengan sejumlah kelebihan dari yang lain. Boleh jadi kelebihan itu terletak pada kemampuan pribadinya dalam mengorganisir umat atau mungkin dalam soal keberanian untuk menghadapi musuh-musuh dari luar komunitasnya. Dalam setiap masyarakat, ukuran dan parameter yang digunakan untuk menentukan elite pemimpin sangat berbeda. Dalam masyarakat modern-perkotaan misalnya—pemimpin lebih dinilai dalam ukuran-ukuran yang bersifat rasional seperti kemampuan untuk memanaj umat, mengarahkan, dan membimbing spiritualnya.

Pemimpin lahir dan berkembang dari dalam masyarakat sendiri, ia tidak muncul atas restu, penunjukkan ataupun yang lain dari pihak-pihak tertentu, mereka disebut pemimpin oleh umat dan masyarakatnya, karena dianggap memiliki sejumlah kelebihan yang melekat dalam dirinya. Seorang pemimpin dalam perspektif sosiologis akan terkait erat dengan sejumlah kelebihan pribadi, memiliki karisma sebagai pemimpin, ucapannya didengar oleh umatnya dan memiliki jangkauan yang luas serta jaringan dengan pihak-pihak lain di luar komunitasnya.

Dewasa ini—setidaknya dalam beberapa kasus sering kali kita dibingungkan oleh makna pemimpin dan pejabat. Tanpa berpikir terlalu lama dan di luar kesadaran, kita menyebut atasan kita sebagai pemimpin, kendatipun sebenarnya atasan itu belumlah teruji sebagai pemimpin. Ketika ada pejabat yang baru dilantik—baik presiden, menteri, jenderal, gubernur, bupati, wali kota, camat, lurah, kades, rektor, dekan, ketua jurusan/prodi, dan sebagainya—para bawahan

menyambut pejabat baru seraya menyebut—bahwa itulah pemimpin baru kita. Barangkali ini hanya persoalan semantik, tetapi tampaknya perlu dianalisis dengan menggunakan pendekatan sosiologi politik agar dapat membedakan antara makna hakiki seorang pemimpin dan makna temporal seorang pejabat.

Berdasarkan uraian di atas, kiranya menarik untuk dianalisis secara sosiologis fenomena yang selalu menggelisahkan itu. Fenomena ini mudah ditemukan dalam berbagai aktivitas umat manusia termasuk dalam dunia kampus. Dalam kerangka itu muncul pertanyaan apa urgensinya seorang pemimpin? Apa perbedaan antara pemimpin dan pejabat? Bagaimana kita "memperlakukan" seseorang yang menjadi atasan (pejabat) kita? Apakah perbedaan pemimpin dan pejabat, sehingga ada istilah pemimpin bermakna hakikat dan pejabat bermakna temporal? Tulisan ini akan menguraikan secara sederhana dalam rangka menjawab pertanyaan tersebut. Tulisan ini tidak bermaksud membahas secara tuntas pertanyaan di atas, melainkan merefleksikan secara sosiologis atas kenyataan-kenyataan sosial yang sering dihadapi oleh umat manusia.

Pemimpin dalam Perspektif Sosiologi

Analisis dan studi tentang komunitas sosial tertentu—baik yang masih primitif maupun yang sudah mengalami kemajuan (modern), tentulah akan ditemukan beragam corak dan model yang di dalamnya ada faktor kepemimpinan. Kajian tentang masalah kepemimpinan tampaknya telah banyak dilakukan oleh ilmuan, baik sosiologi, politik, agama, antropologi, sejarah, dan sebagainya dengan corak yang berbeda-beda. Dalam perspektif sosiologi, pemimpin atau elite pemimpin pada prinsipnya merupakan fenomena yang

lahir dari konstruksi sosial budaya yang dapat membedakan antara satu individu dengan individu lainnya dan antara satu komunitas dengan komunitas yang lain. Karena itu pembicaraan mengenai elite pemimpin tentu merangsang banyak kalangan—karena berkaitan dengan persoalan kekuasaan dan jabatan, kendatipun pemimpin tidak seluruhnya mereka yang memiliki kekuasaan dan jabatan, karena pemimpin justru banyak muncul dan berkembang dari dalam masyarakat sendiri.

Elite pemimpin dalam perspektif sosiologi dapat diartikan sebagai anggota masyarakat yang paling berbakat, karena elite itu lebih banyak ditujukan kepada elite politik *(political elite)*. Menurut David Jarry dan Julia Jarry dalam *Collins Dictionary of Sociology* memberikan penekanan, bahwa teori elite yang membagi antara kaum elite dan rakyat jelata, merupakan ciri yang tidak terelakkan dalam masyarakat modern yang kompleks di mana pun juga,[1] jadi menurutnya asumsi yang mengatakan bahwa rakyat secara keseluruhan yang menjalankan pemerintahan adalah sesuatu yang keliru. Hal ini justru menggambarkan bagaimana posisi elite itu ditempatkan pada wilayah yang sungguh bermakna politik, walaupun diakui munculnya elite-elite yang terspesialisasi dalam berbagai bidang kehidupan. Jadi elite adalah sekelompok kecil orang dalam masyarakat yang memegang posisi dan peranan penting. Menurut Harold Laswell, elite merupakan segolongan kecil yang memperoleh sebagian besar dari nilai apa saja, elite itu menunjuk kepada mereka yang berpengaruh.[2]

Mills seorang sosiolog mengemukakan bahwa elite

[1] David Jarry dan Julia Jarry, Collins Dictionary of Sociology, (Glasgow: Harper Collins Publishers, 1991) hal. 188

[2] Sunarlan, Gerakan Reformasi Politik, Tesis S 2 (Yogyakarta: Program Politik Fisipol UGM, 2000)

adalah mereka yang menduduki posisi atas dalam institusi ekonomi, militer dan politik,... membentuk kurang lebih elite kekuasaan yang terintegrasi dan terpadu yang keputusan-keputusan pentingnya menentukan struktur dasar dan arah masyarakat, Mills juga mengatakan bahwa elite kekuasaan bukanlah suatu klik yang tertutup atau statis dengan seperangkat kebijaksanaan yang benar-benar terpadu.[3]

Dalam setiap komunitas kehadiran seorang pemimpin merupakan sebuah kebutuhan, karena setiap warga masyarakat membutuhkan seorang pemimpin yang menjadi panutan atau contoh bagi mereka dalam proses penciptaan keteraturan dan pola interaksi dalam komunitasnya. Suzanne Keller misalnya, mengatakan bahwa kepemimpinan sosial adalah merupakan salah satu kekuatan yang menyangga masyarakat yang teratur.[4] Dengan adanya pemimpin, suatu masyarakat atau komunitas akan dapat mempertahankan kehidupan sosial, politik, agama, ekonomi, dan budaya. Kepemimpinan sebagai alat untuk menghindari ekspansi pihak-pihak luar dalam komunitas itu.

Vilfredo Pareto sosiolog Italia abad lalu memerinci klasifikasi elite yang kemudian dibaginya menjadi dua, yaitu *pertama,* elite yang memerintah, yakni elite yang terlibat langsung atau tidak langsung dalam kekuasaan; *kedua,* elite yang tidak memerintah, yakni merupakan sisa yang besar dari seluruh elite. Kendati demikian dalam berbagai tulisannya Pareto menyadari adanya berbagai macam bentuk elite, atau dalam kelompok besarnya ada dua macam, tetapi fokus perhatiannya hanya kepada elite politik atau elite yang memerintah saja.[5] Elite merupakan posisi di dalam masyarakat

[3] Doyle P. Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jilid II, hlm. 174-178.

[4] Suzanne Keller, *Penguasa dan Kelompok Elit: Peranan Elite Penentu dalam Masyarakat Modern,* (Jakarta: Rajawali Press, 1995) hlm. 4.

[5] Suzanne Keller, *Op. cit*, hlm. 12-13.

yang berada pada puncak kekuasaan (baik organisasi sosial, politik, ekonomi maupun keagamaan) atau memiliki keahlian dalam bidang ilmu tertentu atau struktur sosial terpenting, yaitu posisi teratas dalam organisasi ekonomi, pemerintahan, dan seterusnya.

Studi korelatif yang dilakukan oleh sejumlah ahli sosiologi Eropa atas makna kepemimpinan telah melahirkan berbagai tesis sejak zaman lalu, Max Weber misalnya melihat adanya keterkaitan yang erat antara tingkat ketaatan dengan penguasaan ekonomi. Pemikiran Weber tentang birokrasi juga menjadi penting dalam rangka menjelaskan makna kepemimpinan dalam struktur birokrasi.[6] Dalam pandangan Weber bahwa pemimpin dalam dirinya melekat kuat komitmen moral dan intelektual, pemimpin tidak memperlihatkan sikap yang memihak kepada salah satu kelompok—yang satu diistimewakan dan yang lain diabaikan. Pemimpin yang baik adalah pemimpin yang dapat memberi motivasi, semangat, optimisme, dan janji bagi perbaikan yang menyeluruh.

Di sementara komunitas sosial, terkadang mereka yang menduduki suatu jabatan politik, jabatan struktural, dan jabatan tertentu lainnya—segera kita menyebutnya sebagai pemimpin, padahal kualitas pribadi, tipologi kepemimpinan dan seleksi sejarah atas label pemimpin belumlah teruji, terkadang mereka itu dalam memimpin kepada bawahannya bukan memberi motivasi, bukan mendorong untuk lebih maju dan berkembang, bukan pula memberikan rasa optimisme yang kuat, melainkan kreasi-kreasinya tidak pernah memuaskan sang "pemimpin", sering kali pula dalam kasus-kasus tertentu, "sang pemimpin" memerintah dengan gaya

[6] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, diterjemahkan oleh Talcott Parsons, (New York: Charles Scribner's Son, 1958); "Bureaucracy", dalam H. Gerth dan C.W. Mills (ed.), *Max Weber: Essays in Sosciology*, Oxford, UK, Oxford University Press, 1946); *Sosiologi.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

yang kurang memberikan keteladanan bagi mereka yang di pimpinnya. Banyak fakta sosial dalam rangka membuktikan tesis semacam ini, di level kepemimpinan yang kecil ataupun yang lebih luas, “sang pemimpin” terkadang menjelma menjadi “dewa” dan sumber kebenaran.

Pemimpin dalam Perspektif Islam

Dengan konsep elite pemimpin seperti telah dijelaskan di atas, tampaknya pemimpin lebih berorientasi kekuasaan dan status sosial, dibandingkan dengan makna pemimpin yang bersifat hakiki dan autentik. Apabila kita melakukan kajian yang dalam atas makna-makna autentik teks Islam (Qur’an dan Sunnah), sejatinya setiap manusia tidak ada perbedaan, karena perbedaan dalam konteks sosial dan status sebenarnya membawa pada bentuk stratifikasi sosial yang bersifat duniawiah. Pemimpin tidak dipandang dalam konteks itu, karena ia menjadi sumber inspirasi dan sumber “kebaikan” bagi warga yang dipimpin, kendati dalam makna doktrin—belumlah tentu sang pemimpin lebih baik di hadapan Allah AWT. dibanding dengan umat atau rakyat yang dipimpinnya.

Secara substantif, Islam tidak mengajarkan tentang stratifikasi manusia baik dari segi keturunan, ras, warna kulit, posisi kekuasaan, struktur jabatan politik atau kepemilikan harta benda, Islam hanya mengenal manusia dalam derajat yang sama; meski barangkali kepemilikan, status dan lain-lain yang berharga dunia—boleh berbeda—tetapi di hadapan Tuhan tidak ada perbedaan, kecuali derajat ketakwaannya. Islam tetap memberi penekanan mengenai derajat manusia, yaitu pada tingkat kesalehan atau tingkat ketakwaan, Allah AWT. mengatakan dalam surat al-Hujurat (49): 13 “...... *sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah adalah yang*

paling baik takwanya....". Dengan jelas ayat ini meletakkan dasar bahwa Islam hanya membedakan manusia dalam derajat ketaatannya terhadap Allah AWT. dan Rasulullah Muhammad SAW., pemimpin dan mereka yang dipimpin sama-sama mengabdi untuk kebaikan dunia dan ukhrawi.

Klasifikasi elite dan massa berkembang setelah adanya kemajuan dalam bidang *science* dan teknologi. Klasifikasi dilakukan untuk membedakan secara sederhana antara mereka yang mengendalikan wilayah kekuasaan dengan massa rakyat yang jumlahnya banyak. Sejatinya klasifikasi itu dalam makna Islam (teks) dipisahkan dalam kerangka menunjuk kepada sejumlah individu terpilih yang memiliki sejumlah kelebihan bila dibandingkan dengan yang lain; ia memiliki kelebihan dalam hal ilmu pengetahuan, memiliki akhlak atau moral yang baik (berbudi pekerti yang luhur), dapat diteladani, dapat menjadi sumber sosialisasi nilai-nilai Islam dan antara ucapan atau tutur kata dengan perbuatannya tidak terdapat kesenjangan.

Dalam pandangan Islam, pada prinsipnya semua orang dapat dan berpeluang menjadi pemimpin, tetapi tidak semua orang dapat menjadi pejabat. Dalam makna sederhana—bahwa Allah AWT. menciptakan manusia di muka bumi ini sebagai khalifah (pemimpin), makna pemimpin itu pun tidak harus memiliki spektrum yang luas, pemimpin dapat juga dilihat dalam keluarga, rt, rw, dan seterusnya.

Perkembangan ilmu pengetahuan telah memperluas spektrum makna pemimpin, bahkan mereka yang memiliki kepakaran tertentu dapat pula dimasukkan dalam kategori pemimpin—asal memenuhi kriteria sebagai pemimpin, meski dalam perspektif sosiologi—pakar dan ilmuwan termasuk dalam kategori elite, tetapi apakah langsung kita menyebutnya sebagai pemimpin? Antara elite dengan pemimpin menurut penulis dua hal yang berbeda, meski dalam penjelasan

selanjutnya kedua istilah tersebut digunakan secara bersamaan. Pemimpin harus memiliki sejumlah kelebihan sementara elite—boleh jadi tidak dapat diteladani, mungkin pula elite dalam bidang ilmuan—ide, pikiran, dan gagasannya belum tentu dapat diterima oleh semua orang atau kelompok dalam masyarakat.

Pemimpin dalam makna temporal hanya berurusan dengan massa dalam sejumlah kepentingan—pemimpin temporal hanya memerlukan massa ketika ada hajatan politik seperti pemilihan umum atau kepentingan lainnya, setelah itu massa segera ditinggalkan. Pola hubungan antara pemimpin temporal dengan massa rakyat dapat dimasukkan dalam kategori pola hubungan kooperatif dan hegemonik, yang satu selalu memperoleh keuntungan dari hubungan itu dan yang lain sering kali dirugikan dan bahkan dikorbankan.

Dalam konteks demikian, Islam memberikan penekanan pada makna pemimpin sebagai simbol dari berkumpulnya sejumlah orang dalam suatu organisasi, bahkan dalam hal yang kecil—misalnya ada dua atau tiga orang yang bepergian, maka salah seorang di antara mereka harus ada yang menjadi pimpinan atau amir. Pentingnya pemimpin dianggap sebagai kebutuhan. Perkembangan Islam juga tidak terlepas dari faktor kepemimpinan, artinya Islam disebarluaskan dengan kekuatan dan kekuasaan yang dipimpin oleh orang yang ditunjuk untuk menjadi pemimpin, mereka sebagai pemimpin—ucapan dan nasihatnya didengar dan ditaati oleh umatnya.

Dalam masyarakat Islam, biasa yang termasuk dalam kategori kelompok pemimpin adalah ulama, kiai, guru ngaji, muballiq atau ustaz, mereka inilah menurut Mulkhan yang merupakan elite sosial dan sekaligus sumber utama sosialisasi

Islam.[7] Mereka merupakan kelompok elite pemimpin dalam Islam yang berdasarkan keahlian, tetapi kita masih melihat elite pemimpin Islam yang menjadi pimpinan organisasi Islam dan partai politik Islam, mereka yang terakhir inilah yang lazim disebut sebagai elite Islam, karena mereka memimpin ormas ataupun partai politik Islam yang memiliki massa, padahal mereka itu secara moral dan etika Islam masih harus diuji keberpihakan kepada perjuangan Islam yang sebenarnya, bukan perjuangan Islam yang hanya diletakkan dalam pamrih kekuasaan dan kepentingan duniawiah.

Antara mereka yang termasuk dalam kategori elite pemimpin ini masing-masing mempunyai hubungan sosial dengan umat. Elite pemimpin dalam kategori pertama sebagai elite ahli, biasa melakukan hubungan sosial dengan umat yang diikat oleh sebuah kesadaran akan pentingnya memahami ajaran Islam, umat menyadari bahwa para elite pemimpin inilah yang menjadi sumber sosialisasi ajaran Islam di kalangan umat Islam. Sementara hubungan antara elite pemimpin yang kedua dengan umatnya atau anggota organisasinya biasa diikat oleh ideologi Islam dan pandangan organisasi, hubungan semacam ini disebut dengan ikatan yang termasuk dalam kategori mekanik,[8] hubungan dalam kategori kedua diikat oleh kesamaan ideologi, ciri dan platform bersama, tetapi terkadang diwarnai oleh kecurigaan, ketegangan dan konflik, karena hubungan dominasi kepentingan baik yang bermotifkan sosial, ekonomi, politik, ekspansi maupun popularitas lebih kuat bila dibandingkan dengan keinginan untuk mendorong terbangunnya nilai-nilai keummatan.

[7] Abdul Munir Mulkhan, *Perubahan Pola Perilaku dan Polarisasi Umat Islam 1965-1987*. (Jakarta: Rajawali Press, 1989), hlm. 17

[8] Emile Durkheim membuat pola hubungan manusia didasarkan oleh ikatan-ikatan tertentu dan kepentingan tententu. Hubungan manusia menurut Durkheim terkelompok ke dalam dua, yaitu hubungan yang bersifat organik dan yang mekanik, selengkapnya harap lihat Doyle P. Johnson, *Op. cit*., hlm. 181-182.

Hubungan sosial yang berkembang antara umat dengan elite pemimpin terutama dalam hal sosialisasi nilai-nilai agama (Islam), elite pemimpin selalu berada dalam posisi yang lebih tinggi dan "suci" serta memonopoli penafsiran agama. Penafsiran agama yang dilakukan oleh elite pemimpin terkadang objektif, artinya tafsiran tersebut berlaku baik untuk kalangan elite dan juga umat, tetapi ada penafsiran agama yang dilakukan oleh elite pemimpin Islam yang penuh bias, artinya elite pemimpin menafsirkan agama berdasarkan kepentingannya, sehingga ada nilai yang hanya berlaku bagi umat tetapi tidak berlaku bagi elite. Sunyoto Usman mengatakan, bahwa bentuk hubungan sosial dapat bersifat elitis, dalam arti elite agama yang berada dipuncak strata sangat leluasa bahkan memonopoli penafsiran agama.[9]

Penafsiran doktrin agama yang hegemonik dilakukan oleh elite pemimpin, pada prinsipnya akan memberi ruang bagi kaum elite pemimpin melakukan kolaborasi atau kompromi politik dengan kalangan penguasa. Kompromi politik elite pemimpin agama dengan penguasa dapat dianggap sebagai upaya mereka untuk memenuhi kepentingannya. Tafsiran-tafsiran tertentu terhadap doktrin agama telah dibawa pada suatu arah yang selalu menguntungkan pihak penguasa atau kelompok elite.[10] Nilai-nilai tertentu yang telah ditafsir oleh elite agama yang hanya berlaku untuk mereka dan tidak untuk umat, merupakan tafsir yang penuh dengan bias kepentingan.

Dalam soal pilihan kerja, banyak di kalangan elite pemimpin Islam pada masa rezim Orde Baru memilih untuk menjadi pegawai negeri, profesi ini merupakan pilihan yang dominan, karena dengan jalan demikian akan mendapatkan

[9] Sunyoto Usma, *Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998) hlm. 180.

[10] Ibid., hlm. 182.

berbagai kemudahan dan fasilitas yang diperolehnya, pilihan untuk menjadi pegawai negeri merupakan pilihan yang utama. Menurut Koentowijoyo dalam Mulkhan,[11] elite santri dalam kedudukannya sebagai ulama, kiai, dan pemimpin umat Islam kemudian banyak yang memilih bekerja sebagai pegawai negeri yang berada dalam kooptasi politik Orde Baru. Untuk itu dapat dilihat dari banyaknya kelompok Islam yang menjadi pegawai negeri pada Departemen Agama dan Departemen lainnya di lingkungan pemerintahan, dengan posisi yang demikian memudahkan kaum elite ini mendapatkan fasilitas dari negara.

Bahkan ada kecenderungan yang terjadi di kalangan elite pemimpin ataupun kekuatan Islam, bahwa mereka dengan mudah memberikan legitimasi keagamaan pada kepentingan kekuasaan yang sebenarnya bertentangan dengan cita-cita luhur Islam—padahal Islam memiliki "kode etik"—misalnya penguasa yang boleh didukung adalah penguasa yang adil, jujur, amanah dan baik, sementara mereka yang berkuasa sepanjang Indonesia merdeka disinyalir tidak sepenuhnya menjalankan prinsip-prinsip kepemimpinan seperti yang dianut oleh Islam.

Dalam teks Islam disebutkan, bahwa kewajiban bagi setiap muslim untuk melakukan *al-amar bil-ma'ruf wan-nahyu anil munkar* merupakan tanggung jawab bersama antara pemimpin dan umat. Walaupun dalam bagian tertentu, porsi bagi elite pemimpin jauh lebih besar dari tanggung jawab personal umat. Apabila ada elite pemimpin yang karena posisinya memberikan penafsiran atas teks yang melegitimasi kekuasaan yang korup dan manipulatif, maka *sang pemimpin* sebenarnya belumlah dapat disebut sebagai pemimpin, apalagi ia sendiri yang melakukan praktik tersebut.

[11] Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, (Yogyakarta: Sipres, 1994), hlm. 72.

Dalam banyak hal, secara sosiologis dapat disebutkan tentang pola hubungan antara pemimpin dan umat. Hubungan keduanya, semula diikat oleh emosi keagamaan yang kuat semakin mencair dengan terus berkembangnya masyarakat. Hubungan sosial antara elite (ulama, kiai, guru ngaji, dan Mubalig) dengan umat pengikutnya mulai bergeser dan didasarkan atas pertimbangan yang rasional dan pragmatis dan tidak lagi dalam suatu hubungan yang sangat teologis semata, karena realitasnya justru menggambarkan bentuk yang tidak seimbang bahkan terjadi distorsi dalam menjelaskan fungsi elite yang semestinya menjadi panutan, menjadi contoh yang diharapkan dapat diteladani oleh umat—justru yang dilakukan oleh elite pemimpin Islam sesuatu yang sangat berbeda dari apa yang diharapkan, karena elite untuk konteks Indonesia pasca-Orde Baru "rajin" memanipulasi kebenaran untuk menolong kepentingan ekonomi politik dirinya dan golongannya.

Pergeseran posisi politik di kalangan umat Islam tidak juga mampu mendewasakan mereka dalam merealisasikan misi-misi agama yang diklaim selama ini terpinggirkan secara politik—padahal ruang publik untuk memperjuangkan misi-misi tersebut semakin terbuka. Cita-cita perjuangan Islam yang melahirkan perumusan strategi perjuangan dalam suatu formula baru belum mampu memetakan arah perjuangan Islam yang dilakukan oleh pemimpin Islam—terutama mereka yang membangun badan politik yang berakidah dan berasaskan Islam. Perubahan strategi perjuangan Islam dan posisi gerakan dakwah di dalamnya kemudian mengubah segmentasi pemeluk Islam dan golongan santri[12]

[12] Secara lengkap dan mendalam analisis perihal santri yang merupakan hasil dari potret risetnya Geertz di salah satu daerah di Jawa Timur yaitu Mojokerto, berikut dengan orientasi dan kecenderungan dari kelompok tersebut terhadap Politik sebagaimana adanya gambaran tentang kelompok modernis dan tradisionalis yang hampir mendominasi masyarakat serta ritual-ritual yang dianut oleh masyarakat tersebut, periksa Clifford Geertz, *Abangan, Santri*,

berbeda dengan konsep yang telah atau setidaknya dalam hubungannya dengan perilaku politik pada level kehidupan umat di tingkat lokal atau daerah.

Berbagai perubahan aktual dalam pemikiran Islam tidak hanya merupakan produk dari gerakan reformasi total terhadap sistem politik Orde Baru, tetapi secara efektif memengaruhi dan mengubah pola perilaku elite pemimpin dan umat Islam setelah kehadiran era multipartai politik, yang kemudian melahirkan elite-elite baru dalam komunitas Islam. Kehadiran elite-elite politik baru dalam komunitas Islam akan mengganti posisi dan peran elite lama. Elite lama lebih di hegemoni oleh ulama-ulama yang memiliki karismatik. Menurut Weber, istilah karisma merupakan sebuah konsep rasional yang muncul hanya ketika hal itu diakui oleh sebuah kelompok, dan karisma selalu dikaitkan dengan organisasi,[13] namun demikian Weber menekankan pentingnya aspek agama dalam tindakan sosial.[14] Jadi agama pada prinsipnya menjadi acuan bagi tindakan dan orientasi sikap dan perilaku masyarakat.

Pengalaman para elite baru; baik sosial, politik, keagamaan maupun budaya serta munculnya tuntutan dalam era masyarakat baru, yaitu masyarakat yang semakin demokratis, terbuka, transparan telah membentuk pola sikap dan pola perilaku yang berbeda antara elite terdahulu dengan elite baru yang merupakan hasil dari proses politik bangsa yang terjadi belakangan ini, hal yang demikian merupakan sesuatu yang wajar mengingat dinamika sosial politik dan tuntutan global justru mengharuskan adanya respons aktual yang dinamis

priayi dalam Masyarakat Jawa, Terjemahan Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989, cetakan ketiga).

[13] Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Tradisionalist Word* (Jakarta: Paramadina Mulya, 2000), hlm. 10.

[14] *Ibid*., hlm. 11.

dari semua kalangan masyarakat, bahkan proses modernisasi pendidikan telah membawa implikasi terhadap perubahan fungsi dan peran ulama jebolan pesantren, dan peran baru dilakukan oleh para cendekiawan atau intelektual lulusan sekolahan.

Terlepas dari bagaimana seorang pemimpin itu muncul dan berkembang, Islam tampaknya lebih menekankan kepada pemimpin, yaitu menyatunya antara perkataan dan perbuatan (tutur-kata dan perilaku), mereka menyampaikan apa yang dianggap sebagai sesuatu yang benar dan bertindak atas dasar kebenaran itu. Pemimpin yang dipahami dalam Islam adalah pemimpin yang esensi kepemimpinannya bersifat integratif, karena itu berkembang suatu paradigma bahwa suatu kepemimpinan dalam Islam harus bersifat ideologis, artinya kepemimpinan itu didasarkan pada ketentuan yang bersifat definitif oleh kesatuan pandangan mengenai agama, kehidupan sosial, kehidupan politik kenegaraan, ekonomi, hukum, dan budaya, itulah sebabnya bahwa pemimpin agama juga merupakan pemimpin bagi rakyat dan bangsa. Pemimpin yang unggul dalam soal agama, unggul dalam pemikiran tentang politik, tata negara, ekonomi, hukum, manajemen dan peradaban atau dapat kita sebut dengan pemimpin ideal adalah suatu harapan bagi setiap komunitas, masyarakat, bangsa dan negara di mana pun juga.

Pemimpin yang benar adalah pemimpin yang tingkah lakunya tidak menyimpang dari "poros" kebenaran yang diwahyukan oleh agama, pemimpin yang menjunjung tinggi moralitas (akhlak), pemimpin yang senantiasa berbuat adil, pemimpin yang menyejukkan dan pemimpin yang membahagiakan mereka yang dipimpin. Suatu komunitas menjadi "sakit" selalu saja relevan dengan konteks kepemimpinan, bahwa mereka menjadi "sakit" bukan karena mereka tidak berbuat sesuatu agar "penyakitnya" sembuh, tetapi sakitnya

suatu masyarakat lebih disebabkan oleh faktor kepemimpinan. Sikap apatis dan gerakan perlawanan secara laten sering kali menjadi pilihan sebagian orang untuk melawan model kepemimpinan yang tidak aspiratif, tidak peka secara sosial dan tidak *legitimate* secara politik.

Setiap komunitas, masyarakat bangsa, dan negara selalu mendambakan sosok pemimpin yang ideal. Pemimpin ideal itu dalam Islam adalah pemimpin yang dianggap paling autentik adalah ulama, cendekiawan, ustaz, dalam hal ini Taufik Abdullah melukiskan tentang kepemimpinan demikian;

> "... ulama, sang "ilmuwan", yang tahu hukum, dan orang saleh, yang diteladani dengan peranan sebagai "guru" (yang mengajarkan "sepotong ayat"), mubaliq, dan dai (yang mengingatkan umat agar selalu mengikuti "jalan yang lurus") serta "penyelenggara upacara keagamaan" (yang membacakan doa dan *talqin*). Ulama adalah pemimpin umat yang mendapat pengakuan sosial—betapa pun kecil dan terbatasnya ruang lingkup komunitas yang mengakui hal itu. Dialah yang selalu menjaga keutuhan "tali Allah", yang mengikat manusia dengan *Al-Khalik* dan antara sesama manusia."[15]

Dalam perkembangan sosial dan politik umat, kepemimpinan yang demikian "agung", "suci", dan "sakral" sebagai satu-satunya sumber sosialisasi Islam, tempat lahirnya tafsir-tafsir aktual Al-Quran atas berbagai persoalan kontemporer umat manusia, telah "kehilangan"[16] tempat

[15] Taufik Abdullah, "Apakah Muncul Pola Kepemimpinan Baru Umat?", dalam Maksun (ed.), *Mencari Pemimpin Umat: Polemik tentang Kepemimpinan Islam di Tengah Pluralitas Masyarakat,* (Bandung: Mizan, 1999) hlm. 47.

[16] Ungkapan-ungkapan sebagai bahasa yang penuh dengan bias kepentingan, bahwa ulama kita saat ini sudah sulit melepaskan berbagai kepentingan keduniaan dalam membina umat, karena itu umat juga mengurangi kepercayaan kepada ulama, posisi ulama telah tergeser

di dalam masyarakat. Banyaknya ulama yang terlibat dalam wilayah politik praktis dengan berbagai pertimbangan sosiologis, psikologis, ideologis, politis dan bahkan pertimbangan ekonomi telah memperkuat anggapan bahwa "kesucian" makna keulamaan yang selama ini menjadi simbol kepemimpinan umat telah bergeser, apalagi kalau sang ulama itu yang terlibat dalam politik dan tersangkut dengan kasus-kasus tidak bermoral.[17]

Kalau ulama sebagai simbol kepemimpinan umat Islam pun melakukan pelanggaran moral, maka menjadi semakin lengkaplah penderitaan umat Islam atas pemimpin mereka. Elite-elite pemimpin Islam itu pada mulanya menjadi tumpuan harapan umat, apabila di tengah perjalanan mereka sebagai pemimpin umat dan pemimpin bangsa melakukan penipuan dan praktik yang manipulatif, maka tentu hal ini menjadi awal yang paling buruk bagi dunia Islam. Meski demikian, stok ulama yang menisbahkan hidupnya untuk mengurus umat masih relatif memadai jumlahnya, walau akses pada media dan alat publikasi lainnya sangat terbatas. Elite Islam atau mereka yang sering kali menjadi wakil Islam

dengan munculnya generasi baru Islam yang intelektual yang justru lebih bisa beradaptasi dengan perubahan secara wajar dan memberi perhatian kepada pembinaan umat. Jumlah ulama dan ilmuwan Islam yang terlibat dalam proses pembinaan akidah, akhlak, dan sebagainya dengan tulus, ikhlas membimbing, mengarahkan dan memberi petunjuk kebaikan kepada umat masih ada. Tetapi jumlah ulama yang terlibat dalam dunia politik praktis sudah banyak dengan penekanannya, bahwa melalui politik akan cepat mewujudkan kepentingan umat Islam dalam konteks kehidupan negara, tanpa sadar keterlibatannya dalam dunia politik tersebut telah membawa implikasi bagi berkurangnya perhatian, ketulusan, keikhlasan untuk membina umat, karena alasan kesibukan dalam dunia politik, dengan kondisi mereka yang demikian secara langsung ataupun tidak akan mengurangi kepercayaan umat terhadap (legitimasi keulamaan mereka).

[17] Barangkali fenomena ulama dan elite-elite Islam yang memasuki dunia politik dan kekuasaan sudah tidak terhitung jumlahnya, sebagian di antara mereka—ada yang mampu mempertahankan identitas moralnya sebagai penjaga moral-akhlak umat, sebagian—bahkan termasuk dalam kategori yang banyak adalah para elite Islam yang tidak mampu membendung syhawat politiknya, akibatnya makna keulamaan dan kepemimpinannya menjadi tercoreng oleh nafsu kekuasaan dan nafsu materi yang dikejar.

dalam proses pencerahan melalui media—oleh sebagian kalangan Islam sendiri justru “tidak bisa sepenuhnya diteladani”, mereka sendiri sebenarnya tidak lebih baik dari masyarakat yang mereka ajari tentang moral.

Dalil-dalil sosiologis dan politis untuk melegitimasi tindakan politik dari sebagian elite Islam yang terlibat dalam kekuasaan kenegaraan adalah kekuasaan negara dapat digunakan untuk melakukan perubahan dan perbaikan kondisi umat dan bangsa, hanya dengan kekuasaan politik perubahan yang cepat dan efektif dapat dilakukan, meski harus menghadapi risiko sosial politik yang tidak ringan. Risiko itu terkait dengan legitimasi keulamaan dan kepemimpinannya, karena kualitas keulamaan mereka akan berkurang akibat terjun dalam dunia politik yang penuh tarik-ulur, bahkan akan menggeser makna autentiknya dari poros yang ikhlas untuk membina umat ke poros yang pamrih kekuasaan.

Visi pemimpin Islam yang telah masuk dalam lingkaran politik kekuasaan tidak lagi mampu menerobos ruang-ruang keikhlasan dan kejujuran yang diharapkan oleh umat, karena visi itu telah tertutup oleh kepentingan ekonomi politik yang bersifat jangka pendek. Tidak lagi mewarisi ketulusan, kebenaran, keikhlasan, dan keadilan, sebagaimana yang diperkenalkan dan diimplementasikan oleh para pemimpin ideal dalam sejarah Islam, sejak Rasulullah hingga *khulafaur Rasyidin* dan kepemimpinan kaum *salaf* setelahnya. Penonjolan kepentingan kelompok dan golongan telah membawa pengaruh bagi terabainya pembinaan umat, tidak lagi sejalan dengan prinsip-prinsip hidup Islam, padahal hakikat kehidupan dalam Islam adalah pengabdian kepada kehendak kesucian Allah SWT., postulat rasionalitas menegaskan bahwa tidak boleh seseorang atau sekelompok orang melakukan kejahatan, karena kejahatan terhadap manusia yang lain dalam

bentuk apa pun akan dikutuk oleh Allah AWT. termasuk penipuan, kebohongan, dan korupsi sebagai bentuk kejahatan model lama yang dimodifikasi.

Model kepemimpinan yang berkembang dalam kehidupan kebangsaan dewasa ini telah membawa kepada kompleksitas permasalahan mengenai kepemimpinan itu sendiri, karena banyak orang yang kelak menjadi pemimpin yang tidak dilembagakan, sumber dari kepemimpinan semacam ini bukan melalui lembaga formal, melainkan karena kualitas individu. Kepemimpinan di kalangan umat terdapat tiga kecenderungan, yaitu *pertama*, diversifikasi kepemimpinan, kalau dahulu kita memerlukan kepemimpinan politik dan agama dalam arti sempit, maka sekarang kita perlu memperluas horizon pemikiran kita di bidang ilmu, teknologi, ekonomi, budaya, dan lain-lain. *Kedua*, desentralisasi, perluasan makna kepemimpinan bukan lagi hanya kepemimpinan nasional melainkan telah menyebar ke mana-mana. *Ketiga,* proliferas, kepemimpinan yang tidak hanya di bidang politik, tetapi menyebar ke mana-mana.[18]

Selain tiga kecenderungan tersebut, Kuntowijoyo masih melihat ada tiga macam periode kepemimpinan umat Islam; *pertama,* periode utopia, para pemimpin bermaksud mendirikan negara Islam berdasarkan apa yang kita inginkan, tanpa melihat kondisi objektif kita. *Kedua,* periode ideologi, dahulu Masyumi menginginkan negara Islam teokrasi yang demokratis. Negara Islam seperti itu tidak perlu menakutkan, tetapi karena banyaknya penafsiran mengenainya menjadi sangat menakutkan lalu orang sangat fobia dengan ideologi. *Ketiga*, periode ide, Islam sebagai ide akan membicarakan tentang etika, estetika, pemikiran filsafat dan karena

[18] Lihat Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia,* (Yogyakarta: Shalahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 99.

itu pula sekarang sudah mengenal ekonomi Islam, Universitas Islam.[19]

Pada periode pertama, umat Islam masih mengandalkan suatu keyakinan keagamaan tanpa melihat realitas, akibatnya perjuangan untuk mendirikan negara bukan menambah pengikut melainkan pengikutnya berkurang dan dengan mudah diidentifikasi oleh pihak lain. Sementara pada periode kedua dan ketiga umat Islam telah melakukan transformasi pemikiran; teks telah ditafsir sesuai dengan konteks tanpa meninggalkan makna autentiknya; sementara gerakannya menuju kepada kemapanan konsep untuk membangun umat yang lebih unggul dan mandiri, tanpa terlalu rigid mengikatkan diri dengan simbol-simbol keagamaan. Kelompok ini percaya, bahwa penegakan moral, etika ataupun akhlak yang menjadi inti dari pesan Islam jauh lebih diutamakan, lebih utama dari sekadar menuntut yang simbolis tetapi kosong dengan moral dan akhlak.

Sekali lagi bahwa pemimpin Islam sejati terletak pada kesepadanan antara perkataan dengan perbuatan, bersifat mulia, rendah diri, tidak sombong, jauh dari kehidupan yang berlebihan, bersikap jujur, adil dan meletakkan sandaran kepemimpinannya kepada wahyu Allah dan sunnah Rasul-Nya serta akal sehat. Dengan demikian, seorang pemimpin akan berorientasi pada perbaikan kehidupan rakyatnya dengan mendistribusikan sejumlah mungkin nilai manfaat bagi rakyatnya, itulah makna pemimpin sejati. Legitimasi pemimpin sejati adalah warisan keteguhan dalam derita penjara, pembuangan, kesabaran mendidik bangsa, dan pengorbanan sejati yang diwujudkan dalam kesahajaan, kekayaan waktu, tenaga, pikiran dan keringat, yang dengan jelas dicurahkan untuk kemerdekaan bangsanya dan makin berhar-

[19] *Ibid.,* hlm. 100-101.

ganya martabat bangsanya.[20] Segala apa yang dimilikinya, seorang pemimpin mencurahkan untuk membangun bangsa dan rakyatnya.

Dilema Moral Pemimpin

Posisi pemimpin dalam perspektif sosiologi dan Islam seperti telah dijelaskan sebelumnya merupakan potret atas beberapa kenyataan yang ada dalam masyarakat, kajian dan anailisis tentang itu belum sepenuhnya mampu menjelaskan kerumitan makna elite pemimpin dan mereka yang "tiba-tiba" menjadi pemimpin, karena posisi jabatannya. Kajian tentang elite pemimpin selalu saja menarik—karena di mana pun, kapa pun dan dalam konteks sosial tertentu selalu saja ada yang menarik, mengingat pemimpin berkaitan langsung dengan siapa yang menjadi elite dan bukan, ia berkaitan dengan sejumlah kelebihan dan keunggulan tertentu bila dibandingkan dengan yang lain, ia memiliki otoritas yang besar bila dibandingkan dengan "pengikut", umat atau mungkin bawahan. Pemimpin berhubungan dengan tugas-tugas mulia membina, membimbing, dan mengarahkan umat dan bahkan pemimpin akan sangat menentukan jalannya perubahan suatu komunitas.

Mereka yang disebut pemimpin sering kali melekat dalam dirinya keistimewaan dan keunggulan yang bersifat komparatif—perilaku, ucapan, perbuatan, dan sebagainya selalu mencerminkan keunggulan dirinya. Disebut pemimpin, karena ia memiliki keteladanan dan keterpaduan antara tutur kata dan perbuatan. Sebagai pemimpin, ia dihargai dan dihormati di segala zaman, oleh berbagai generasi dan bah-

[20] Mudji Sutrisno, "Mencari Pemimpin Sejati", dalam Tim Maula, *Jika Rakyat Brkuasa: Upaya Membangun Masyarakat Madani dalam Kultur Feodal,* (Bandung: Pustaka Hiadfayah, 1999), hlm. 81

kan setelah ia tiada pun di dunia ini, ia selalu diingat dan dikenang, karena jasa-jasa baiknya, karena kepribadiannya, karena pemikirannya, dan karena keteladanannya.

Menurut Vilfredo Pareto, pemimpin atau yang disebutnya dengan elite—baik itu elite sosial, elite politik, elite ekonomi, elite pendidikan, elite agama ataupun militer, pada prinsipnya berada dalam wilayah "kendali" elite yang memerintah. Pareto membagi konsep elite yang biasa kita sebut pemimpin dengan elite yang memerintah dan elite yang tidak memerintah.[21] Elite pemimpin yang memerintah dimaksudkan sebagai elite yang terlibat langsung atau tidak langsung dalam kekuasaan, sementara elite yang tidak memerintah adalah merupakan sisa yang besar dari seluruh elite.[22] Dalam pengertian ini, yang termasuk dalam kategori elite yang memerintah adalah sejumlah orang yang berada dalam lingkaran kekuasaan dan terlibat penuh dalam proses pengambilan kebijakan politik, sementara elite yang tidak memerintah adalah sejumlah elite yang berada dalam struktur kelembagaan di luar kekuasaan politik seperti dalam lembaga sosial kemasyarakatan, lembaga keagamaan, dan lembaga ekonomi serta asosiasi lain dalam masyarakat.

Makna elite pemimpin di atas selalu ditemukan dalam kehidupan sehari-hari, kita selalu diperhadapkan oleh kenyataan sosial mengenai orang-orang yang kita anggap pemimpin. Suatu waktu kita menghargai dan menghormati mereka yang kita biasa sebut sebagai pemimpin dan pada saat yang lain kita diperhadapkan dengan kenyataan bahwa "sang pemimpin" yang kita hargai itu justru tidak lebih baik dalam bertutur kata dan bertingkah laku.

[21] Robert D. Putnam, "Studi Perbandingan Elit Politik", dalam Mochtar Mas'oed dan Colin Mac Andrews, *Perbandingan Sistem Politik,* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2000, cetakan kelimabelas) hlm. 78.

[22] *Ibid*.

Pada waktu yang lalu, sang pemimpin belum disibukkan dengan urusan-urusan kekuasaan dan jabatan, tetapi ketika dia masuk dalam wilayah kekuasaan, janji kejujuran, sumpah bersikap amanah dan perpaduan antara ucapan dan perbuatan menjadi sesuatu yang paradoks. Boleh jadi "sang pemimpin" khilaf dan keliru, *toh* ia manusia biasa yang tidak luput dari salah dan dosa. Lalu, kalau setiap saat dan setiap waktu yang dilakukan oleh "sang pemimpin" justru menebarkan keburukan, korupsi minimal dalam hal-hal yang kecil, tidak bisa menjadi teladan bagi bawahannya, apakah "gelar" pemimpin kepada dirinya masih harus dipertahankan? Dalam makna substansinya, kepemimpinan bukanlah gelar yang diperoleh dibangku kuliah atau sekolah, ia diperoleh dari masyarakat atau komunitas di mana seseorang hidup.

Harap segera kita koreksi cara kita melihat konteks yang ada. Dalam hal tertentu, kita sering menyebut pemimpin atau atasan kita sebagai pemimpin, padahal kadar dan ukuran atasan kita itu sebagai pemimpin masih harus diuji oleh sejarah. Sebab banyak orang setelah selesai dalam posisi jabatan tertentu, justru tidak dihargai dan dihormati oleh "bekas" bawahannya, ia dihormati dan dihargai selama ini, karena posisi jabatannya, bukan karena kepribadian atau sikap dan perilaku yang ditunjukkan, sejatinya ia bukanlah pemimpin, melainkan pejabat.

Oleh karena itu, memang sulit untuk membedakan antara pemimpin dan pejabat, secara umum mereka yang menduduki posisi jabatan dalam politik pemerintahan—identik sepenuhnya dengan pemimpin, artinya makna esensi seorang pemimpin telah mengalami reduksi, sebab pada prinsipnya pemimpin bukan karena jabatan yang melekat dengan dirinya tetapi karena moral atau akhlaknya, atau dengan kata lain—seorang pemimpin memiliki konsistensi antara visi kepemimpinan dan tingkah laku jujurnya, kesatu-

an antara mulut dengan perbuatan. Itulah yang mengantar dan melegitimasi mereka menjadi pemimpin sejati.[23] Kalau seseorang merasa bangga menjadi pemimpin karena jabatan politik dan fungsionalnya dalam birokrasi pemerintahan, birokrasi kampus maupun dalam parlemen seperti dalam banyak kasus pemimpin (pejabat) Indonesia yang ketika mereka masih berada dalam posisi kekuasaannya dihormati dan dihargai oleh rakyat atau bawahannya, tetapi ketika mereka tidak lagi menjadi pemimpin temporal atau pejabat tidak ada lagi rakyat atau bekas bawahannya yang menghormati mereka.

Karena kondisi semacam itu dalam pandangan para moralis dan penganjur moral (ustaz, kiai maupun guru ngaji) merupakan problem kepemimpinan yang melanda para elite, karena dalam diri mereka terdapat perbedaan yang tajam antara "keabadian" makna seorang pemimpin dengan kesementaraan makna temporal seorang pejabat.[24] Mereka yang mengklaim dirinya sebagai pemimpin ketika berkuasa tanpa sandaran moral dan akhlak yang mulia dalam menjalankan jabatannya dan ketika tidak lagi menjadi pejabat mereka mengalami *post power syndrome*. Legitimasi pemimpin dalam Islam adalah legitimasi moral, legitimasi akhlak, legitimasi kejujuran, dan legimitasi keadilan dalam bertindak, mereka menjadi teladan bagi masyarakat yang dipimpinnya dan mereka bukanlah manusia yang memiliki sifat-sifat buruk misalnya melakukan korupsi atau penyelewengan uang rakyat, apalagi menyalahgunakan posisi jabatannya. Dia menjadi pemimpin dalam kata dan tindakan, memiliki harga diri yang tinggi dan bermartabat, itulah pemimpin ideal yang didambakan oleh umat dan bangsa.

[23] Mudji Sutrisno, *Op. cit.*, hlm. 79.

[24] *Ibid.*, hlm. 80.

Seiring perkembangan sosial kemasyarakatan dan perubahan besar yang terjadi dalam masyarakat, kini muncul dan berkembang elite-elite baru yang dengan mudah memasukkan mereka ke dalam kategori pemimpin tanpa ada pengujian sejarah atas kepribadian dan akhlaknya. Munculnya gerakan sosial baru dalam masyarakat telah menambah panjang daftar dan jumlah mereka yang akan menjadi pemimpin di masa depan, syaratnya adalah dapat memadukan antara kejujuran dirinya dengan sikap mulianya.

Refleksi sosial dapat ditemukan dalam dimensi etika sosial seperti bermoral, jujur dan adil, meski dalam kasus tertentu terdapat juga elite pemimpin Islam yang terlibat dalam perbuatan dan perilaku yang menyimpang, meski ia pada mulanya berasal dari "lingkaran" kelompok yang potensial menjadi pemimpin umat. Beberapa kasus moral yang melibatkan para "calon" pemimpin Islam atau bahkan sudah termasuk kategori pemimpin justru menunjukkan lemahnya komitmen moral dan kejujuran akan makna dirinya sebagai sosok yang dapat diteladani oleh banyak orang. Korupsi misalnya, banyak elite pemimpin di kalangan umat Islam yang secara kebetulan menduduki posisi politik atau kekuasaan —apakah itu di parlemen, birokrasi ataupun yang lain tersangkut dengan kasus yang tidak bermoral itu, sebagian dari mereka hanya berakhir pada pengadilan dan sebagian lagi harus meringkuk di tahanan (penjara).

Dalam banyak kasus, kita sering kali keliru dalam menilai posisi sosial, status dan jabatan seseorang, kepada mereka yang memiliki pangkat dan jabatan—kita sering berucap dan bahkan menyebut dengan bangga mereka itu sebagai pemimpin. Ketika kita berhadapan dengan presiden, menteri, jenderal, gubernur, bupati, walikota, camat, lurah, kades, rektor, dekan, ketua jurusan, dan seterusnya—segera label sebagai pemimpin kita sebutkan, padahal belum tentu

mereka itu betul-betul sebagai sosok pemimpin—meski betul adalah pemimpin bagi masyarakat yang dipimpinnya, tetapi setelah kepemimpinannya berakhir belum langsung atribut kepemimpinan itu masih melekat dalam dirinya, karena akan dievaluasi secara moral kepemimpinannya, kepribadiannya, akhlaknya, dan kejujuran dirinya.

Tingkah Laku Elite Pemimpin

Dalam dunia politik, terjadi konfliktual antara tuntutan etis agama dengan kecenderungan elite pemimpin dalam mengaktualisasikan dirinya. Satu sisi hendak mengamalkan nilai-nilai etis Islam yang dipahaminya, pada sisi lain ada tuntutan-tuntutan untuk memenuhi sejumlah harapan yang dikehendakinya. Yang satu menuntut idealis dan yang lain cenderung pragmatis. Konflik kepentingan dalam dimensi kepemimpinan di negeri ini tidak kunjung berakhir, bahkan konflik itu semakin melebar dan meluas hingga level yang paling rendah yakni masyarakat sendiri.

Entah masuk dalam kategori mana, ketika memahami konflik yang terjadi di kalangan elite politik Islam. Konflik itu telah melibatkan berbagai energi dan kekuatan, bahkan telah masuk dalam "rahim" kekuatan politik yang sama. Sebut misalnya konflik yang terjadi dalam tubuh Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang berlangsung lama (dahulu, antara kubu Alwi Shihab dan kubu Matori Abdul Djalil, kini antara kubu Muhaimin Iskandar dengan kubu Chairul Anam)—sebelumnya konflik di PPP yang kemudian melahirkan Partai Bintang Reformasi pimpinan Zainuddin MZ, kemudian berlanjut konflik Bursa Zarnudi dengan Zainal Maarif—konflik dalam PBB yang kemudian melahirkan kubu almarhum Hartono Mardjono dan Abdul Kadir Jaelani serta Yusril Ihza Mahendra. Mereka yang terlibat dalam konflik ini—tanpa

sadar dimasukkan dalam kategori “pemimpin”. Apa yang mereka konflikkan tidak jelas benar, apakah kepentingan Islam atau kepentingan kekuasaan. Tetapi yang jelas, konflik ini menunjukkan kurang mengakarnya nilai-nilai ukhuwah dan rasa saling pengertian, atas kekurangan dari masing-masing figur dalam satu institusi politik.

Retaknya ukhuwah Islamiyah di kalangan pemimpin Islam menunjukkan lemahnya pengamalan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari. Kepemimpinan sebenarnya tidak diukur dengan klaim keunggulan dan klaim “berhak’ sebagai pemimpin, tetapi seberapa besar kontribusi moral dalam kehidupan sosial. Adanya penyelewengan yang dilakukan oleh sang “pemimpin” dapat dipandang sebagai kuatnya unsur-unsur kepemimpinan dalam dimensi elite pemimpin, ini memberikan citra tersendiri bagi eksistensi Islam sebagai sebuah pedoman hidup atau ideologi kehidupan. Citra itu dapat diekspresikan secara beragam oleh mereka yang memang melihat elite Islam yang menggunakan Islam sebagai simbol perjuangan politik; *pertama,* ada anggapan bahwa Islam sebagai risalah kedamaian, kemanusiaan, kasih sayang —telah berkembang dan teropinikan sebagai risalah yang menakutkan, penuh konflik kepentingan di antara mereka yang menjalankannya. *Kedua,* Islam hanya menjadi simbol manipulasi politik kaum elite dalam meraih kepentingan kekuasaan mereka tanpa ada perhatian yang serius terhadap citra Islam di kalangan luar Islam, pandangan ini berkembang dalam komunitas Islam yang memang sejak dari awal tidak menyukai partai politik yang memakai simbol keagamaan, selain tidak relevan lagi dalam kehidupan Indonesia modern tetapi juga menyebabkan citra Islam dalam kehidupan politik nasional “tercoreng” oleh nafsu kekuasaan elite. *Ketiga,* bahwa konflik politik di kalangan elite Islam dapat dipahami sebagai bentuk artikulasi nilai-nilai Islam yang masing-mas-

ing kelompok bersandar di atas kebenarannya, kelompok ketiga ini menganggap secara positif, karena memang Islam itu agama multi-interpretatif. Keragaman bentuk artikulasi elite tidak dapat pula mengabaikan dimensi perebutan pengaruh politik dan kekuasaan terhadap massa muslim yang memang mayoritas di negeri ini.

Dalam kasus perjuangan penegakan syariat Islam yang tidak seluruhnya didukung oleh pemimpin Islam (pemimpin ormas dan cendekiawan muslim) menunjukkan adanya fragmentasi pemahaman atas teks, sekaligus menunjukkan polarisasi di kalangan elite pemimpin dan umat. Mereka yang memperjuangkan Islam secara simbolis tidak kunjung menjadi teladan umat, bahkan sebagian dari mereka yang menuntut penegakan syariat Islam justru melakukan kejahatan korporasi. Jelas ada perbedaan yang mencolok antara cita-cita ideal yang terumus dalam diktum organisasi atau partai dengan tuntutan wilayah praktis yang cenderung pragmatis-praktis dan bahkan lebih rendah dan nista.

Tingkah laku elite pemimpin Islam Indonesia secara umum memilih sikap moderat-akomodasional terhadap kekuasaan dan sangat jarang diketemukan sikap yang fundamentalisme radikal atau konfrontatif. Sikap akomodatif dirasa memberi keuntungan bagi penguatan Islam, daripada konfrontatif. Namun tidak dapat dinafikan, bahwa beberapa kelompok Islam lainnya yang secara ekstra parlementer kelihatannya memunculkan bentuk gerakan yang berbeda dengan kebanyakan yang lain. Oleh pihak luar dianggap kelompok tersebut sebagai kaum fundamentalisme-radikal, kerapkali juga mereka diberi label sebagai kelompok konfrontatif, atau bahkan istilah teorisme.

Tingkah laku elite pemimpin dalam masyarakat pun tidak “istiqamah”. Dalam hal tertentu, elite pemimpin mengajarkan tentang akhlak dan berbudi pekerti yang luhur kepa-

da umatnya, tetapi pada saat yang lain elite pemimpin Islam terkadang melanggar konsep budi pekerti luhur yang mereka khotbahkan.

Untuk tujuan tertentu, elite pemimpin dapat saja melakukan kompromi politik tertentu dengan kekuasaan negara. Dalam bagian yang lain, elite pemimpin umat melakukan politik legitimasi bagi kekuasaan dengan mengatasnamakan umat yang menjadi anggotanya. Tingkah laku moral elite pemimpin tidak seluruhnya didasarkan atas kebenaran pemahaman akan nilai-nilai Islam yang diajarkan kepada umat. Apabila elite pemimpin ingin dikenang oleh umatnya, maka ia harus segera meninggalkan kepentingan pribadi maupun kelompoknya, segera mengabdi untuk kepentingan yang lebih besar, yaitu umat dan bangsa yang tidak dibatasi oleh kelompok dan organisasi yang sering kali bersifat sempit.

Elite pemimpin Islam harus mendorong terbangunnya nurani dan moralitas bangsa dengan visi Islamnya dalam kehidupan sosial, agama, politik dan negara, dengan jalan itulah mereka sebagai pemimpin umat dapat menjadi teladan bagi umat dan bangsa—kekuasaan bukanlah perkara yang dihindari, tetapi menisbahkan diri untuk merebut kekuasaan tanpa sandaran moral dan nurani yang baik, tentu tidak bernilai bagi dirinya dan umat.

Banyak anjuran moral yang muncul dari kalangan cendekiawan, bahwa elite pemimpin dan massa (umat) harus membangun budaya kearifan dan ketawadduhan agar dapat menciptakan suatu tata sosial baru yang lebih baik, unggul dan maju. Kemajuan suatu masyarakat tidak seluruhnya dicirikan oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, tetapi juga kebaikan moral dan akhlak mereka yang hidup di dalamnya. Pemimpin dan umat perlu membangun tradisi baru yang bersandar pada nilai-nilai etis Islam, mengabdi untuk kebutuhan materi semata tidaklah cukup mengantar-

kan suatu masyarakat pada "kejayaan jasmani dan rohani".

Kehidupan yang didominasi oleh kekerasan dan ketamakan dewasa ini hanya mampu direm dengan adanya unsur kepemimpinan yang dapat diteladani. Ketamakan ada, karena banyak manusia yang hanya mengabdi untuk kepentingan materi (kekayaan) dan kekuasaan. Kekuasaan dan kekayaan bersifat relatif dan sementara, sedangkan keluhuran budi pekerti dan akhlak yang mulia merupakan sesuatu yang "abadi', mereka yang memiliki keluhuran moral akan dicintai oleh sesama, juga dicintai oleh Allah AWT., Tuhan semesta alam raya ini. Para pemimpin diharapkan dapat memerankan sifat-sifat yang menyejukkan dan mendamaikan suasana agar lebih kondusif.

Dalam soal politik, elite pemimpin Islam dengan mengacu pada pendapat David Easton agar melakukan pengalokasian nilai-nilai otoritatif Islam bagi terciptanya suatu masyarakat (*authoritative allocation of values for a society*).[25] Sejumlah nilai yang dimaksud dapat berupa pencerahan, kebebasan, kedamaian, keadilan yang berimplikasi pada proses pendewasaan kehidupan politik kebangsaan, selanjutnya akan dirujuk pandangan Karl W. Deutsch mencakup delapan kategori, yaitu: 1) kekuasaan; 2) kekayaan; 3) kehormatan; 4) kesehatan; 5) moral atau agama; 6) kesejahteraan atau pencerahan; 7) keamanan; dan 8) kebebasan atau tatanan.[26] Fungsi dari sebuah perilaku politik elite Islam harus mampu mentransformasikan sejumlah nilai-nilai yang tersebut di atas.

Perilaku elite pemimpin dalam Islam dapat dianggap sebagai upaya moral dalam memberikan kontribusi bagi perkembangan sosial politik bangsa, upaya tersebut dapat ber-

[25] Afan Gaffar, "Berkurban Demi Muhammadiyah", dalam, M.Amien Rais, *Moralitas Politik Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Dinamika, 1995) hlm. 12.

[26] Suwarno, *Muhammadiyah sebagai Oposisi* (Yogyakarta: UII press, 2002), hlm. 12.

wujud dan berbentuk nilai, norma serta meletakkan dasar bagi proses penciptaan iklim politik yang lebih kondusif bagi upaya membangun demokrasi, serta dapat pula dimasukkan sebagai tindakan atau kegiatan umat Islam dalam ikut mengawasi kekuasaan *(to control the power)* pemerintah, dan bukan untuk memperoleh kekuasaan *(to get the power)*.[27]

Legitimasi Pemimpin Umat yang Autentik

Sebelumnya telah disinggung panjang lebar tentang konsep pemimpin dalam perspektif sosiologi dan Islam, serta bagaimana kita memandang sosok pemimpin dalam kehidupan real serta tingkah laku sosialnya. Kini perlu menguraikan secara ringkas tentang legitimasi seseorang menjadi pemimpin. Sebelumnya telah dijelaskan legitimasi yang mutlak dimiliki oleh pemimpin dalam makna apa pun adalah moral dan kejujuran—kesatuan dalam perkataan dan perbuatan. Jadi legitimasi seseorang menjadi pemimpin bukan pada bentuk dukungan mayoritas rakyat atau karena dihormati dan dihargai oleh rakyat, atau mungkin karena disukai oleh atasan, tetapi dimensi moral yang melekat dalam dirinya, itulah yang menjadi sumber utama legitimasi kepemimpinan.

Ada banyak kecenderungan pemimpin negara yang mengabaikan dimensi rohani, moral, dan kejujuran—mereka hanya sekadar menjadi pelengkap dari banyak kebijakan politik, akibatnya mereka setelah berakhir posisi politik atau jabatan politik dan birokrasinya tidak lagi dihargai dan dihormati oleh rakyat yang mereka pimpin sebelumnya, karena penghormatan dan penghargaan yang mereka peroleh selama menjadi penguasa atau pejabat politik hanyalah bersifat semu dan bukan berdasarkan kepada substansi penghargaan

[27] Masdar F mas'udi, "Perlu Membangun Kerangka Teologis", dialog dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. VI, 1995, hlm. 21.

dan penghormatan itu sendiri. Mereka dihargai karena jabatannya dan bukan karena akhlak, bukan karena moral atau perilaku dan perbuatannya yang terpuji. Ada banyak pejabat yang setelah berakhir masa jabatannya tidak lagi mendapat penghargaan, bahkan dari seorang yang menjadi bekas bawahannya.

Para pejabat ketika berbicara di hadapan rakyat mengatakan berbagai hal dengan jabatannya dan bahkan menyebut dirinya sebagai pemimpin sejati dan pejuang bagi rakyatnya. Tetapi rakyat juga punya hak untuk menilai tingkat konsistensi pejabat tersebut, apa yang dikatakannya dengan perbuatan realnya untuk rakyat, bangsa, dan negara.[28] Banyak pejabat, elite yang berkuasa dan penguasa tertentu, ketika menjelang perebutan kekuasaan—dengan sangat pandai berbicara tentang kepentingan rakyat, berbicara sangat fasih tentang moral dan akhlak dan berbicara cerdas tentang bangunan peradaban masyarakat yang religius, tetapi giliran posisi kekuasaan itu diperoleh, semua ucapan tadi hampir tidak bisa dipenuhinya, bahkan janji-janji politiknya untuk memperbaiki kehidupan masyarakat tidak dijalankan, yang terjadi adalah sebaliknya pengkhianatan atas apa yang mereka kampanyekan. Mungkin banyak contoh yang dapat

[28] Ada banyak contoh terbaik mengenai pejabat yang mengaku dirinya pejuang dan pembebas rakyat dari segala ketertinggalannya. Para pejabat pada masa Orde Baru merupakan bukti betapa mereka ketika menjabat posisi di pemerintahan sangat dihormati oleh rakyatnya, tetapi ketika mereka tidak lagi menjadi pejabat tidak ada lagi rakyat yang menghormatinya. Karena pejabat itu sendiri sering tidak konsistensi apa yang diucapkan dengan yang dilakukannya. Seperti istilah menjalankan Pancasila secara murni dan konsekuen, tetapi pejabat sendiri sangat tidak pancasilais, perilakunya tidak menjiwai nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila. Istilah pemerintahan yang bersih bebas dari penyimpangan, tetapi banyak pejabat yang melakukan tindakan-tindakan yang tidak bermoral seperti korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN). Tidak sedikit pejabat yang menjadi kaya raya setelah beberapa tahun menjabat, padahal gaji yang dia terima dalam sebulan barangkali hanya cukup untuk memenuhi kebutuhannya saat itu, tetapi yang tampak pejabat yang bermewah-mewahan. Ini sebuah ironi, betapa mereka setelah selesai menjabat tidak lagi mendapat penghormatan dan penghargaan sebagaimana yang mereka peroleh dari rakyat dan bawahan selama menjadi pejabat.

dirujuk dalam soal ini, seperti dalam soal bupati, gubernur atau ketua, wakil ketua dan anggota DPRD di berbagai daerah—mereka ketika kampanye pemilu 1999 dan 2004 dengan sangat antusias mengampanyekan pemihakan kepada kepentingan rakyat, tetapi di akhir jabatannya justru menjadi tersangka korupsi uang rakyat miliaran rupiah. Mereka itu jelas bukan pemimpin, tetapi lebih tepat disebut sebagai bandit-bandit politik dan kita dapat memasukkan mereka kedalam kelompok pengkhianat terhadap Negara dan Bangsa.

Itulah sebabnya harus dibuat demarkasi yang tegas antara pemimpin dengan pejabat, karena keduanya sangat berbeda. Pemimpin adalah mereka memiliki visi masa depan, berakhlak mulia, jujur dan berlaku adil dan posisi kepemimpinan dimanfaatkan untuk memperbaiki keadaan masyarakatnya. Inilah yang disebut sebagai pemimpin yang mendapat penghargaan dan penghormatan dari masyarakat sepanjang masa, bahkan setelah mereka tiada pun di dunia ini masih diingat dan dihormati jasa-jasa dan pemikirannya oleh rakyat. Mereka bersandar kepada nilai-nilai tauhid dan moral. Tidak berlebihan untuk menyebut beberapa nama pemimpin dan mereka juga sekaligus sebagai pejabat, hingga kini mereka masih disebut-sebut oleh rakyat seperti KH. Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah), K.H. Hasyim Asy'ari (pendiri NU), K.H. Wahab Hasbullah (NU), Tjokroaminoto dan Agus Salim (Sarekat Islam), Soekarno, Moh. Hatta, K.H. Mas Mansur, Ki Bagus Hadikusumo, Kasman Singodimedjo, Buya Hamka, Kahar Muzakkir, Farid Ma'ruf, Mohammad Natsir, Mohammad Roem, Sukiman Wirosandjojo, Wahid Hasyim, Sutan Sjahrir, Syafruddin Prawiranegara, dan lain sebagainya.

Adapun makna seorang pejabat akan berlalu dengan masa jabatannya, apabila yang bersangkutan tidak kunjung menjadi pejabat yang dapat memberikan keadilan dan kese-

jahteraan kepada rakyat yang dipimpinnya, apalagi kalau sang pejabat merupakan simbol dari kebohongan publik, tukang korup uang rakyat. Pejabat macam itu tidak akan diingat oleh rakyatnya sebagai pemimpin dan/atau pejabat yang baik, tetapi akan selalu diingat sebagai contoh yang kurang baik dan orang akan selalu mengatakan kepada pemimpin mereka yang baru "jangan memimpin seperti si anu itu yang suka memakan uang rakyat, tukang bohong, dan lain-lain, ia merupakan simbol yang jelek."

Akhirnya, mengkaji dan menganalisis fenomena kepemimpinan umat di mana pun akan ditemukan berbagai corak yang berbeda-beda. Ada yang bercorak religius, nasionalis, ada juga yang jangkauan nasional dan ada yang hanya bersifat lokal. Secara umum, corak kepemimpinan yang ada masih menyisakan persoalan kontekstual, antara makna hakiki seorang pemimpin dengan makna temporal pejabat.

Pemimpin umat dan bangsa hanya dapat disebut sebagai pemimpin apabila dalam dirinya melekat sejumlah nilai-nilai kejujuran, berakhlak mulia, dan lebih dari itu—dalam diri seorang pemimpin ada konsistensi antara apa yang dituturkan dengan tingkah laku sosialnya. Sementara mereka yang menduduki posisi jabatan—baik dalam pemerintahan ataupun dalam struktur birokrasi lainnya, boleh jadi meneladani makna kepemimpinan di atas, tetapi dalam banyak kasus, para pemimpin temporal yang menduduki jabatan politik dan pemerintahan, hanya berhenti pada masa jabatannya. Penghargaan dan penghormatan umat dan bawahannya terjadi pada waktu mereka memegang posisi jabatannya. Tidak sedikit dari mereka yang menduduki jabatan politik harus berakhir dengan dramatis dalam posisi kekuasaannya.

Beberapa kasus dapat disebut seperti penggulingan kekuasaan yang terjadi di Filipina, Indonesia, dan beberapa negara di Amerika Latin. Ketika para penguasa itu meme-

gang posisi kekuasaannya, mereka dihormati, dihargai, dan bahkan di-"sembah" oleh para pengikutnya, mereka tidak hanya disebut sebagai pemimpin, tetapi lebih dari itu mereka terkadang menjelma menjadi "dewa" atau "Tuhan" bagi mereka yang mengabdi kepada kekuasaannya. Peristiwa semacam ini terjadi dalam masa-masa mereka memegang kekuasaan.

Pemimpin sejati adalah pemimpin yang menjadi panutan umat, pemimpin yang ucapannya didengar oleh umat dan mereka taat dalam mengikuti ajakan sang pemimpin. Semoga mereka yang sedang menuju pada "kursi" sebagai pemimpin dapat mengambil pelajaran dari kasus-kasus yang pernah terjadi. Semoga mereka yang belum mampu mengendalikan syahwat kekuasaannya dapat segera insaf untuk berbalik haluan menjadi orang-orang yang tunduk dan taat kepada ajaran agama dan bakat kepemimpinan yang dimiliki segera dioptimalkan untuk kepentingan umat, bangsa dan negara yang tidak bermakna sempit, tidak disekat oleh kelompok dan sekat-sekat sektarian.

Wallahu a'lam bi shawab.

3

SOSIOLOGI GERAKAN SOSIAL: NEGARA, KEKUASAAN, DAN GERAKAN ISLAM[1]

Pemerintahannya terhadap manusia itu ada yang berdasarkan hukum agama yang diturunkan dari sisi Allah, di mana keimanan mereka terhadap pahala dan siksa seperti yang dikemukakan oleh orang yang menyampaikannya, adalah faktor yang menyebabkan mereka patuh kepada hukum itu. Adapula pemerintahan yang berdasarkan politik rasional yang dipatuhi rakyat karena mereka mengharapkan balasan dari penguasa itu, karena ia mengetahui kepentingan mereka.[2]

Gerakan sosial merupakan salah satu pokok bahasan dalam studi sosiologi yang sangat populer belakangan ini di negara-negara berkembang khususnya Indonesia, oleh karena muncul dan berkembangnya berbagai gerakan sosial baru (*new social movements*) dalam masyarakat dengan berbagai motif dan kepentingan, apakah gerakan sosial itu bermotif-

[1] Dikembangkan dari makalah Islam, Masyarakat dan Negara yang disampaikan pada acara Dialog Ramadhan Mahasiswa FISHUM UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Oktober 2006 dan Makalah yang disampaikan pada Dialog Pakar Fakultas Ilmu Sosial dan Ekonomi (FISE) Universitas Negeri Yogyakarta (UNY) pada tanggal 30 November 2007, di Kampus UNY Karangmalang Yogyakarta.

[2] Ibn Khaldun, *Muqaddimah,* (Jakarta: 2000).

kan ekonomi politik ataupun bermotifkan ideologi tertentu dan/atau agama. Kadang-kadang muncul gerakan sosial dengan orientasi kegiatan dan aktivitas pada hal-hal yang spesifik dan kadang-kadang pula munculnya gerakan sosial yang dengan tegas mengaitkan diri dengan kekuasaan dan politik kenegaraan. Namun tidak sedikit gerakan sosial yang muncul atas motif-motif ekonomi politik. Tampaknya motif ekonomi politik inilah yang memicu muncul dan berkembangnya gerakan-gerakan sosial baru dalam masyarakat, entah orientasi gerakannya pada hal-hal strategis seperti isu gender-feminis, isu lingkungan, isu korupsi, dan isu-isu lainnya.

Berkembangnya berbagai gerakan sosial dalam masyarakat tidak bisa dilepaskan dari konteks sosiopolitik bangsa yang belum stabil secara ekonomi dan politik, masih banyak persoalan di seputar ini yang belum teratasi, rezim yang terbentuk bukan menuntaskan agenda-agenda perbaikan ekonomi, pengentasan kemiskinan, pengangguran dan persoalan pembangunan yang tidak adil dan merata, melainkan rezim justru mempermulus jalannya kapitalisme digelintir elite-elite berkuasa dan memperlebar serta memperluas segmen masyarakat yang mengalami kesulitan secara ekonomi. Belum lagi, para penguasa, baik pada lembaga eksekutif, legislatif maupun yudikatif telah mengidap penyakit kronis berupa korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN), hampir sulit ditemukan instansi pemerintah yang bersih dari praktik tersebut. Selain itu, muncul inisiatif dari berbagai kalangan yang merasa dirinya sebagai tokoh atau elite, atau berpura-pura memperoleh wahyu dari tuhan, mengampanyekan diri sebagai nabi dan muncullah agama baru, agama hasil modifikasi dari berbagai agama yang ada.

Inilah beberapa faktor yang mempercepat proses kemunculan gerakan-gerakan sosial dalam masyarakat, tidak mengherankan banyak gerakan sosial yang memberikan

perhatian pada bidang-bidang yang spesifik seperti isu KKN, isu feminis, isu agama maupun isu lingkungan. Demikian halnya munculnya gerakan sosial Islam yang juga memberikan perhatian pada segmen yang khusus seperti pada kasus gerakan-gerakan atau front-front yang muncul belakangan ini, gerakan tersebut bertujuan untuk membasmi kemaksiatan dan aliran-aliran yang menyimpang dari ajaran Islam. Kekerasan yang muncul atas nama agama pun sebenarnya dapat dilihat dalam perspektif ini, artinya gerakan Islam yang sering kali muncul dengan "wajah kekerasan" misalnya tidak dapat sepenuhnya dipersalahkan, apabila aparat keamanan dapat bertindak secara adil dan proporsional.

Pada konteks inilah, perhatian ilmuwan sosial Indonesia diarahkan untuk memberikan penjelasan akademik mengenai kemunculan gerakan sosial tersebut dan memahami orientasi gerakannya, baik gerakan ini berorientasi pada jenis kelamin, pada kelompok usia, pada isu-isu spesifik, dan lain sebagainya. Gerakan sosial biasanya berkembang sesuai dengan kecenderungan orientasi pembangunan dan modernisasi yang berlangsung dalam suatu negara.

Modernisasi dan globalisasi telah membuka ruang bagi berkembangnya gerakan sosial, wujudnya sangat bervariasi sesuai dengan kecenderungan yang terjadi dalam masyarakat. Gerakan sosial dan transformasi sosial tidak dapat dipisahkan dari upaya untuk menawarkan kerangka pemecahan masalah yang berada di luar skenario negara atau mencari gagasan alternatif bagi proses pembangunan. Pembangunan dan modernisasi menjadi tumpuan orientasi kebijakan negara-negara terbelakang atau negara dunia ketiga.

Di Indonesia, gerakan sosial dimanifestasikan dalam berbagai bentuk gerakan, para aktor gerakan sosial merupakan orang-orang independen yang tidak terkait langsung dengan kekuasaan negara. Menjelang dan pasca-Orde Baru, gerakan

sosial muncul dalam wujudnya yang sangat beragam, mulai dari gerakan perlawanan petani, gerakan melawan negara, gerakan buruh, gerakan masyarakat sipil yang menuntut demokrasi hingga gerakan politik muncul *bak jamur* di musim hujan. Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), mulai dari LSM yang sangat independen, semi independen hingga yang sangat tergantung pada *funding,* baik asing maupun dalam negeri berdiri dengan begitu banyak.

Fenomena gerakan sosial ini telah menjadi kajian dan studi yang paling banyak diminati oleh berbagai kalangan dan akademisi, guna menjelaskan secara akademik mengenai kemunculan dan perkembangannya serta apa yang menjadi agenda gerakan mereka. Tentu pula, telah banyak teori dan kerangka pendekatan untuk menjelaskan bagaimana kiprah dan orientasi gerakan mereka. Isu-isu apa yang menjadi perhatian utama mereka, bagaimana isu itu dikelola dan diorganisir dan seterusnya.

Agama, Politik, dan Gerakan Islam

Doktrin agama memiliki horizon yang luas, doktrin itu menjadi sumber nilai bagi pembentukan kepribadian, ideologi bagi gerakan sosial dan perekat hubungan sosial. Doktrin agama mana pun yang dianut oleh komunitas mana pun di belahan dunia ini mengajarkan kepada pemeluknya untuk menjadi manusia yang baik, manusia yang jujur, manusia yang memiliki kasihsayang, mencintai kedamaian dan membenci kekerasan, dan lain sebagainya. Secara substansi ajaran agama memberikan kerangka norma yang tegas bagi tingkah laku umatnya, nyaris sulit ditemukan doktrin-doktrin agama wahyu yang tidak mengajarkan hal-hal yang baik kepada para pemeluknya.

Kendati demikian, tetap saja muncul anomali-anomali

dalam mengaplikasikan nilai-nilai agama tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Terjadinya anomali bisa disebabkan oleh faktor-faktor kepribadian seseorang, bisa karena terbatasnya ilmu yang dimilikinya, bisa karena sentimen terhadap hal-hal tertentu atau karena sempitnya pemahaman terhadap nilai-nilai humanis agama yang dianutnya. Dengan demikian, sulit ditemukan praktik keagamaan mana pun di dunia ini yang tidak mengandung penyimpangan, apakah penyimpangan atau anomali itu disebabkan oleh faktor-faktor kekuasaan dan politik atau faktor-faktor lainnya. Suatu yang pasti bahwa doktrin yang agung dan suci terkadang dinodai oleh tingkah laku aktor pengikut ajaran tersebut, seakan-akan tindakan satu-dua orang atau kelompok tertentu atas nama agama tertentu dengan sendirinya diklaim dan digeneralisasi sebagai tindakan yang muncul dari pemahaman keagamaan, padahal sangat boleh jadi tindakan anomali kelompok tertentu itu lebih disebabkan oleh faktor yang tidak terkait dengan pemahaman keagamaannya.

Islam sebagai agama wahyu yang mengajarkan kepada para penganutnya untuk menyebarkan agama ini dengan cara-cara yang penuh hikmah dan bijaksana agar dengan cara itu, orang bisa menerima nilai-nilai Islam yang humanis, nilai-nilai Islam bagi kemaslahatan manusia dan alam, kendatipun mereka mengamalkan nilai-nilai humanis Islam tidak beriman kepada Allah, Tuhan yang disembah umat islam. Islam merupakan agama terakhir yang diridhoi Allah dan penyempurna bagi agama-agama atau wahyu yang telah diturunkan oleh Allah kepada Nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad.

Di dalam Islam, terdapat pokok-pokok ajaran, baik untuk membenarkan wahyu-wahyu Allah sebelumnya maupun untuk memberikan kabar gembira bagi mereka yang mau beriman kepada Tuhan (Allah) yang ESA atau Tuhan Yang Wahid. Oleh karena itu, Islam merupakan *din* yang telah

lengkap dan sempurna, karena Islam memberikan sebuah kerangka konsep yang jelas tentang sistem sosial, sistem politik, ekonomi, dan hukum yang bersifat menyeluruh (holistis). Hukum syariah (Qur'an dan Sunah Nabi) bersifat permanen, yang oleh Fathi Osman menyebutnya sebagai sesuatu yang dapat ditegakkan secara terbatas; pada saat yang sama turunan-turunan intelektualnya (sebagaimana ditunjukkan dalam berjilid-jilid karya fiqh) dan kumulasi tingkah laku masyarakat-masyarakat Muslim sepanjang abad dan tempat-tempat yang berbeda (seperti ditunjukkan dalam catatan-catatan sejarah) bisa berubah dan luas cakupannya.[3]

Faktor doktrinal tidak selalu menjadi dasar pijakan yang utama dalam kehidupan sosial, bagaimana pun perubahan sosial, dinamika sosial dan struktur masyarakat menjadi dasar bagi terciptanya suatu sistem kenegaraan yang bersifat responsif. Dalam berbagai konteks sosial, hubungan antara Islam dan negara (politik) atau bahkan ketegangan antara Islam dan politik berlangsung dalam atmosfer yang saling "mengooptasi". Di Indonesia, mayoritas masyarakatnya menganut Islam. Secara sosiologis, klaim mayoritas sering kali menjadi alasan bagi kalangan Islam untuk "menguasai" konstitusi negara dengan doktrin Islam, meski hal itu merupakan konsekuensi logis dari penerimaan atas sistem demokrasi, tetapi makna doktrinal Islam sejatinya harus dikontekskan dengan kecenderungan perubahan yang berlangsung dalam tubuh umat dan bangsa. Walaupun upaya-upaya kalangan Islam tersebut maksimal, tetapi terbentur dengan kenyataan politik yang tidak berpihak kepada upaya-upaya pelegalformalan Islam dalam konstitusi negara.

[3] Fathi Osman, "Parameters of the Islamic State", dalam *Arabia: The Islamic World Review*, No. 17, January 1983, hlm. 10; bdk Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi dan Parktik Politik Islam Indonesia,* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 1.

Demikian halnya dengan gerakan politik di kalangan umat Islam yang selalu mengambil prinsip-prinsip gerakannya pada Qur'an dan Sunah Nabi (hukum syariah), karena meyakini bahwa Islam merupakan sumber identitas dan sumber motivasi gerakannya. Suatu kekuatan politik disebut sebagai politik Islam, apabila kekuatan politik tersebut mencantumkan dan menyertakan ketentuan legal-formal Islam dalam rumusan asas dan tujuannya.[4] Mereka harus mencantumkan Islam sebagai asasnya dan secara terus-menerus memperjuangkan tegaknya syariat Islam, baik bersifat formal maupun substantif. Kita dapat menyebut semboyang politik Muhammadiyah dengan Qur'an surat Ali-Imran (3): 104; NU Ali-Imran (3): 103; ICMI surat Ali Imran (3): 191; dahulu Masyumi menggunakan konsep Baldatun Thoyibatun Warabbun Ghafur. Gerakan-gerakan Islam baru juga menggunakan simbol-simbol Qur'an sebagai payung pergerakannya.

Formulasi hubungan antara Islam, negara, dan kekuasaan dalam konteks politik Indonesia akan terus menjadi bahan perbincangan yang hangat di masa-masa yang akan datang, konsep kemasyarakatan dan juga bagaiamana kekuatan-kekuatan sosial keagamaan di kalangan Islam mengupayakan terbentuknya suatu tata kelola negara yang berdasarkan pada nilai-nilai Islam, upaya-upaya tersebut kadang-kadang dimanifestasikan secara konsepsional dan artikulasi gerakannya bersifat legal-formal, tetapi juga mengambil strategi yang bersifat substantif dengan melakukan infiltrasi dan juga transmisi terutama konsep-konsep Islam dalam proses regulasi dan perumusan kebijakan negara.

[4] Pada pemilu 1999, partai-partai Islam berusaha mencari titik temu sebelum mengikuti pemilu—muncullah Forum Komunikasi Partai Islam. Suatu partai disebut Islam apabila dalam asas dan tujuannya mencantumkan bahwa partai itu berasas dan berakidah Islam, partai-partai yang tidak mencantumkan itu dapat disebut bukan "partai Islam" meski menggunakan simbol-simbol Islam.

Islam, Negara, dan Aksi Sosial

Pemahaman umum tentang hubungan Islam dan negara selama ini dikesankan oleh dua paradoks, yaitu; Islam dan negara adalah satu kesatuan yang utuh, karena Islam sebagai agama yang bersifat integratif; sementara yang lain menyebut Islam dan negara tidak terkait, baik secara politik maupun hukum, karena Islam sebagaimana agama lainnya hanya berurusan dengan persoalan pribadi (personal), sedangkan negara merupakan urusan kolektif atau urusan publik. Hubungan Islam yang demikian sering kali menyulitkan para aktornya mengartikulasikan dirinya dalam dunia politik praksis, akibatnya muncul berbagai problem aktual dan kontekstual yang berkaitan dengan pemahaman atas keutuhan makna doktrinal.

Pada awal kemerdekaan telah terjadi konfliktual antara kalangan Islam dengan kalangan kebangsaan mengenai hubungan antara Islam dan politik. Kalangan kebangsaan terlalu berlebihan mengkhawatirkan pihak Islam terutama partai Islam (Masyumi) sebagai kekuatan yang potensial untuk "meruntuhkan" ideologi nasionalisme yang telah disepakati bersama pada tanggal 18 Agustus 1945 dalam sidang pertama PPKI. Kecurigaan terhadap Islam berlangsung selama Indonesia merdeka, meski dewasa ini kecurigaan itu mengalami tranfsormasi, oleh karena banyak intelektual muda Islam yang menyetujui ide-ide liberal dalam kehidupan politik kenegaraan, bila dibandingkan dengan ide-ide politik ideologis—baik menyangkut ideologis maupun persoalan legal-formal Islam dalam sitem kenegaraan. Lalu bagaimana reproduksi hubungan Islam dan politik yang ideal?

Perlu adanya semacam rekonstruksi pemikiran dan praksis politik yang signifikan untuk "menemukan" kembali wajah Islam politik yang bersifat responsif bagi tata dunia yang

berubah, bagi sistem politik yang adil dan demokratis serta bagi suatu sistem ketatanegaraan yang ideal. Doktrin Islam dapat dijadikan instrumen ilahiah untuk memahami dunia, karena sifat kehidupan duniawiah yang dialektis antara teks-teks Islam kalsik dengan kecenderungan nalar atau logika politik material, artinya pemahaman atas makna doktrin di sebagian kalangan Islam tidak sepenuhnya bersifat totalitas, artinya ada yang bersifat fleksibel. Dapat kita gambarkan mengenai pemahaman tentang Islam yang totalitas itu sebagai cara pandang terhadap realitas beserta persoalannya, dan Islam diyakini akan mampu memberikan atau menawarkan suatu pemecahannya, tetapi pihak yang fleksibel lebih menekankan kepada pemahaman tentang Islam yang bersifat pragmatis dan praktis, karena itu, pihak ini tidak menekankan pada aspek teologis tekstualis semata, melainkan bangunan kerangka konsep yang bersifat antisipatif terhadap persoalan keumatan.

Barangkali sangat menarik argumen yang diajukan oleh Nazih Ayubi yang menyebutkan tentang kesatuan antara agama (Islam), dunia, (masyarakat) dan negara, Ayubi mengatakan bahwa "Percaya akan sifat yang sempurna dan menyeluruh sehingga..., Islam meliputi tiga "D" yang terkenal itu (*din,* agama*; dunya*, dunia; dan *dawlah,* negara)... [karena itu] Islam adalah sebuah totalitas yang padu yang menawarkan pemecahan terhadap semua masalah kehidupan. Islam harus diterima dalam keseluruhannya, dan harus diterapkan dalam keluarga, ekonomi, dan politik. [Bagi kalangan Muslim ini] realisasi sebuah masyarakat Islam dibayangkan dalam penciptaan sebuah negara Islam, yakni sebuah "negara ideologis" yang didasarkan kepada ajaran-ajaran Islam yang lengkap".[5]

[5] Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politic in the Arab World*, hlm. 63-64; bdk Bahtiar Effendi, *Op cit*., hlm. 7.

Cara memahami Islam yang bersifat tekstual dalam kenyataannya dewasa ini tidak lagi dominan, karena di dunia Islam telah terjadi semacam "reformasi" ilmu pengetahuan dan teknologi yang kemudian berhimpitan dengan menguatnya nalar manusia untuk memahami realitas atau dengan kata lain telah mendorong produktivitas intelektual dengan melakukan ijtihad kembali atas sejumlah teks-teks Islam klasik dan modern untuk dikontekskan dengan dunia yang selalu berubah. Tuntutan untuk mengontekstualkan ajaran Islam dalam kehidupan sosial dan politik merupakan kehendak umum yang berkembang dalam masyarakat. Teks-teks Islam yang selama ini diklaim sebagai "batu sandungan" bagi modernisasi dan globalisasi tidak lagi menjadi domain umum yang digunakan oleh sebagian intelektual muslim.

Islam sebagai agama yang multitafsir dan multiintepretatif, tidak akan mungkin memperoleh suatu kesamaan dalam melakukan improvisasi terhadap doktrin Islam antara satu komunitas muslim dengan komunitas muslim lain, karena ijtihad suatu komunitas atas persoalan kontemporer selalu dipengaruhi oleh struktur sosialnya, sistem budaya yang dianutnya serta kemampuan kolektif suatu komunitas itu. Oleh suatu komunitas misalnya; mengklaim bahwa Islam telah menentukan sistem pemerintahan yang terperinci (baca Hizbut Tahrir), sementara yang lain mengatakan Islam hanya memberikan nilai-nilai profetik yang dapat dikembangkan oleh manusia (baca Islam Liberal). Untuk hal ini menarik untuk disimak argumen Imara, ia mengatakan bahwa "Islam sebagai agama tidak menentukan suatu sistem pemerintahan tertentu bagi kaum muslim, karena logika kesesuaian agama ini untuk sepanjang masa dan tempat menuntut agar soal-soal yang selalu akan berubah oleh kekuatan evolusi harus diserahkan kepada akal manusia [untuk memikirkannya], dibentuk menurut kepentingan umum dan dalam kerangka

prinsip-prinsip umum yang telah digariskan agama ini".[6]

Pemikiran politik Islam pada dasarnya dimaksudkan sebagai cara untuk menengahi problem umum tentang hubungan antara Islam dan politik (negara). Pemikiran politik Islam modern cenderung mengalami evolusi seperti disebut Imara di atas. Evolusi pemikiran politik itu didesain oleh perbedaan latar belakang para pemikirnya, Din Syamsuddin menyebutkan tiga kecenderungan; *pertama,* kecenderungan juristik yang diusulkan para fukaha yang cenderung memandang permasalahan kekhalifahan dan masalah lain yang terkait dengannya dari kacamata syariah (hukum Islam). *Kedua,* kecenderungan birokratik-administartif dari para penulis (*kuttab*) yang umumnya berhubungan dengan teori-teori birokrasi dan administrasi negara. *Ketiga,* kecenderungan filosofis yang mendefenisikan ide para filsuf (*falsifah*) yang mengemukakan konsep negara yang ideal (*al-madinah al fadilah*).[7]

Pergeseran penekanan dalam pemikiran politik Islam dipicu kuat oleh keberhasilan modernisasi dan globalisasi, selain faktor perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang mengalami kemajuan yang sangat cepat. Pada level metodologi telah banyak cara untuk memahami teks-teks Islam, sehingga para pemikir muslim modern menggunakan term "agama" (*din*) dan term "politik" (*siyasah, sultan, mulk*) sebagai dua konsep yang berbeda. Pemahaman ini telah berkembang luas dalam alam pemikiran muslim modern, meski persoalan Islam dan politik masih menjadi suatu titik tekan seperti disebutkan oleh Muhsin Mahdi bahwa ...secara doktrinal sangat ditekankan dalam Islam bahwa: agama tidak boleh hanya memiliki perhatian lahiriah dengan urusan-urusan duniawi, mendefinisikan kondisi agar sesuai

[6] Muhammad Imara, *Al-Islam wa al-Sulthah al-Diniyah,* (Kairo: Dar al-Thaqafah al-Jadidah, 1979), hlm. 76-77; dikutip dalam Azih Ayubi, hlm. 64.

[7] Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru,* (Jakarta: Logos, 2001), hlm. 4-5.

dengan kekuasaan raja, atau dengan tegas membedakan urusan-urusan rohani dan jasmani. Semua ini tidak cukup. Agama sendiri wajib dilibatkan dalam politik.[8]

Semua gerakan Islam Indonesia (fundamentalis, tradisional, moderanis, dan liberal) menganggap bahwa Nabi telah melakukan suatu tindakan dan langkah politik yang luar-biasa untuk zamannya, beliau telah menjadi sumber yang baik bagi perjuangan Islam. Menurut Nurcholis Madjid bahwa 'Tidak ada keraguan lagi, hanya pada zaman Muhammad masyarakat Arab membuat lompatan ke depan yang terkenal di dalam keruwetan sosial dan kecakapan politik... Masyarakat Arab modern berderajat yang tinggi dalam *komitmen,* keterlibatan partisipasi yang diharapkan dari anggota komunitas, sampai yang paling rendah. Mereka modern sekali dalam keterbukaan sehubungan dengan kedudukan kepemimpinan, sehingga mampu menilainya dengan dasar universal yang dilambangkan dengan upaya menginstitusionalkan kepemimpinan tertinggi yang tidak berdasarkan keturunan".[9]

Refleksi sosiologis atas dinamika pemikiran dan aksi Islam Indonesia dewasa ini sebagai bagian dari perkawinan makna doktrinal dengan konteks sosial yang berubah, Ibn Khaldun meletakkan persoalan kontekstual sebagai alternatif dari sumber legitimasi politik, selain alasan-alasan syariah. Ibn Khaldun pada masanya melihat adanya proses "pengikisan" peran-peran syariah dalam politik, Khaldun memberikan suatu alternatif bagi persoalan aktual atas tuntutan syariah dengan kenyataan politik, ia menunjukkan analisis materialistik yakni analisis ekonomi-politik, atas gejala-gejala politik.

[8] Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History,* (Chicago, 1971), dikutip dalam Din Syamsuddin, *Ibid*.

[9] Lihat kutipan Wawancara Nurcholis dengan William Liddle dalam William Liddle, *Islam, Politik, dan Modernisasi*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 197), hlm. 14-15.

Khaldun menawarkan alternatif pendekatan dalam mempertemukan tuntutan ideal wahyu dan realitas politik.[10]

Pemikiran yang berkembang dewasa ini dalam mengaitkan Islam dan politik pada dasarnya bukanlah hal yang baru sama sekali, karena beberapa abad yang lalu Ibn Khaldun [Bapak Sosiologi] telah mengajukan gagasan-gagasan pragmatisnya atas penyelesaian persoalan kontemporer. Faktor-faktor lain di luar perhitungan syariah menurut Ibn Khaldun dapat digunakan untuk menjawab masalah-masalah yang dihadapi oleh umat. Dalam konteks yang sama Ali Abd. al-Raziq menegaskan bahwa Islam lebih memberikan kebebasan absolut pada kita untuk mengorganisasi negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial dan ekonomi di mana kita hidup, mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.[11]

Perkembangan pemikiran Islam Indonesia dalam beberapa tahun terakhir telah menunjukkan kekuatannya untuk hadir sebagai alternatif bagi pembelaan terhadap kepentingan Islam, hal ini terkait dengan keterpurukan kalangan fundamentalis Islam dalam berbagai kasus teror dan bom. Pemikiran Islam yang bersifat alternatif sudah menjadi kebutuhan umat dewasa ini, artinya pemikiran Islam yang bersifat antisipatif dan responsif terhadap tuntutan perubahan itu tidak harus berwajah “liberal dan sekuler”, melainkan model pemikiran yang bersifat integratif, karena Islam telah diyakini sepenuhnya oleh sebagian umat sebagai risalah yang integratif dengan segala aspek kehidupan, Islam juga merupakan agama yang mendukung perubahan dan kemajuan.

Kaum santri modern yang kini telah mengalami trans-

[10] Din Syamsuddin, *Op. cit*., hlm. 102-103.

[11] Lihat Leonard Binder, *Islam Liberal,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001); lihat juga dalam *Ibid*.

formasi status, dari hanya sekadar sebagai suatu komunitas yang *saleh* secara religius dan sosial, tetapi juga respons atas masalah-masalah kebangsaan, tentu memerlukan adanya kreasi baru dalam beragama dengan menggunakan metode "barat" dalam memahami teks-teks Islam, hanya dengan itu —Islam dapat memberikan kontribusi bagi perbaikan umat. Elite-elite negara yang baru pasca-kejatuhan Orde Baru banyak diisi oleh kalangan *santri* modern, kita menyebut beberapa elite negara yang komitmen religiusnya tidak diragukan seperti Amien Rais, Gus Dur, Hidayar Nur Wahid, MS Kaban, Syaifullah Yusuf, Adyaksa Dault, dan di berbagai daerah banyak kalangan santri yang menjadi elite "negara lokal". Hal ini menunjukkan bahwa Islam yang dipahami oleh umat dewasa ini lebih bersifat aktual, responsif, dan dinamis terhadap tuntutan perubahan yang berlangsung dalam masyarakat.

Reproduksi Gerakan Islam Politik

Kalau dapat diandaikan bahwa kini tengah berlangsung suatu "kontestasi" konsep, agenda dan pemikiran serta aksi politik yang berbeda-beda di sementara kelompok Islam Indonesia, itu merupakan kenyataan yang hidup.[12] Kelompok

[12] Kontestasi itu berkaitan dengan cara masing-masing kelompok Islam untuk memahami realitas. Kelompok Islam yang cenderung pada pemahaman Islam klasik (tekstualis), maka realitas yang ada dibaca menurut perspektif sejarah, artinya umat diajak untuk kembali kepada Qur'an dan Sunah, kembali kepada kehidupan kenabian dan para shahabat-Nya, serta meninggalkan cara-cara hidup model barat yang kafir. Sedangkan kelompok Islam yang berhaluan liberal justru sebaliknya, Islam menurut kelompok ini harus diinterpretasi menurut konteks masyarakat yang terus mengalami perubahan, umat Islam bagi mereka tidak perlu mengikuti cara-cara hidup pada masa kenabian, karena konteks, ruang dan waktunya tidak sama, meski mengajak untuk melakukan kreasi intelektual, kelompk ini tetap menganggap teks-teks Islam harus menjadi sumber inspirasi bagi kehidupan, setidaknya pada level nilai-nilai etisnya. Sementara itu, dua ormas Islam terbesar, yaitu Muhammadiyah dan NU sering kali disebut sebagai kelompok Islam moderat atau *wasathan*, keduanya menekankan betapa pentingnya memahami teks-teks Islam sebagai sumber motivasi bagi bekerjanya mesin-mesin

muslim modernis yang mewarisi gagasan modernisasi dan sekularisasi Nurcholis Madjid lebih mengedepankan model hubungan antara Islam dengan politik yang bersifat mutual, artinya kelompok Islam ini memahami Islam tidak bersifat simbolik dan politik, tetapi Islam harus dimaknai secara "liberal", kelompok ini juga sangat menentang cara-cara berpolitik kelompok Islam tertentu yang menggunakan simbol-simbol Islam, karena Islam bagi kelompok ini dapat dijadikan sumber etik dan moral bagi pengelolaan negara, artinya Islam tidak harus dihadirkan dalam politik secara formal dan simbolik.

Kelompok ini yang kemudian berkembang menjadi suatu "jama'ah" yang disebut dengan Jaringan Islam Liberal (JIL). Kelompok ini tidak saja menentang cara-cara berpolitik kelompok Islam yang menggunakan simbol-simbol agama (Islam) secara sangat berlebihan dalam politik, tetapi juga agenda-agenda politiknya ditentangnya. Agenda-agenda politik yang mereka tolak dari kelompok Islam yang menggunakan simbol-simbol Islam secara berlebihan adalah upaya untuk memasukkan kembali Piagam Jakarta dalam amendemen UUD 1945 antara tahun 2000-2003, munculnya perda-perda yang menyertakan simbol-simbol Islam (Perda Syariah) dan beberapa produk undang-undang.

Bagi kalangan ini bahwa agenda-agenda politik yang bersifat simbolik itu sangat kontras dengan kenyataan politik para elite Islam yang memperjuangkan agenda-agenda politik simbolik itu. Perilaku dan akhlak politik elite-elite Islam yang bergabung dalam partai-partai Islam menurut sebagian kalangan Islam Liberal sudah sangat menyimpang dari makna doktrinal Islam yang dijadikan sumber perjuangannya. Kasus konflik dan perpecahan yang melanda partai-partai Islam

---

perubahan dan juga pentingnya Islam dipahami secara aktual.

mengindikasikan adanya "ruang kosong" dalam praktik politik Islam, artinya mereka hanya menjadikan simbol-simbol Islam sebagai "alat legitimasi" kekuasaan politik, sementara perilaku politiknya tidak didasarkan sepenuhnya pada nilai-nilai Islam mereka perjuangkan. Belum lagi kasus korupsi di sebagian daerah yang telah menyandera elite-elite partai Islam dan tentu saja masih banyak kasus-kasus yang lainnya seperti kasus manipulasi ijazah dalam rangka lulus administrasi sebagai Caleg pada pemilu 2004.

Dengan demikian, reproduksi hubungan antara Islam dan negara (politik) yang dilakukan oleh kalangan JIL sebagian barangkali dapat diterima dengan menggunakan logika politik bahwa perjuangan dan memperjuangkan Islam tidak perlu dengan identitas atau simbol-simbol Islam, karena sering kali dalam pandangan kelompok ini penggunaan simbol-simbol Islam menjadi bumerang bagi Islam sendiri. Suatu kekeliruan yang fatal apabila klaim kelompok ideologis bahwa perjuangan untuk mengangkat pamor Islam dengan simbol-simbol Islam, tetapi cara-cara berpolitiknya sangat tidak Islami.

Proses reproduksi kedua yang menarik untuk dicermati dalam konstelasi politik nasional adalah lahirnya suatu gerakan "salifiyah" politik yang hendak membangun kembali "imperium" Islam dalam konteks politik modern, sepintas ide-ide dan konsep-konsep politiknya dapat diterima dengan logika keyakinan dan logika sejarah yang dirujuknya. Dalam pandangan kelompok "salafiyah" ini bahwa seluruh proyek modernitas dan globalisasi yang tengah terjadi tidak saja membawa malapetaka kemanusiaan, tetapi juga potensial menciptakan ketidakseimbangan dalam kehidupan. Malapetaka sosial dan malapetaka kemanusiaan sebetulnya merupakan hasil kerja manusia sendiri, akibatnya ketidakseimbangan dalam tata kehidupan, tata sosial dan tata nilai yang diproduk oleh wakil-wakil rakyat menjadi tidak respon-

sif secara religius atas agenda “tersembunyi” yang menjadi rencana pemilik alam semesta ini.

Bagi kelompok “salafiyah” yang mungkin dapat kita sebut beberapa di antaranya adalah Hizbut Tahrir (HT), Laskar Jihad (LJ), Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) serta beberapa halakah yang tersebar di berbagai tempat sangat menekankan betapa penting memahami teks-teks Islam secara tekstual dengan merujuk sepenuhnya pada warisan Nabi (Qur’an dan Sunah), sebab siapa saja yang tidak mengikuti warisan Nabi itu dianggap telah kafir. Untuk memahami keadaan kita dewasa ini, jalan yang paling tepat bagi kelompok ini adalah umat Islam harus mengamalkan nilai-nilai Islam yang diwariskan oleh Nabi. Kejayaan umat Islam pada masa lalu, karena mereka meletakkan Islam (Qur’an dan Sunah) sebagai sumber identitas, sumber nilai (hukum) dan sumber motivasinya.

Kasus-kasus kemanusiaan yang melanda bangsa beberapa tahun tekahir ini tidak dapat dilepaskan dari lemahnya komitmen moral kaum elite dan warga untuk menciptakan suatu sistem sosial dan politik yang adil dan ideal. Gempa dan tsunami, tanah longsor, gunung merapi, banjir dan kekeringan, jatuhnya pesawat, tabrakan mobil-kereta, tenggelamnya kapal serta kasus Lapindo Brantas di Sidoarjo Jawa Timur, merupakan serangkaian peristiwa alam dan kemanusiaan yang diakibatkan oleh manusia sendiri. Dalam Islam dinyatakan bahwa kerusakan yang terjadi di muka bumi ini akibat dari ulah-ulah tangan manusia.

Masyarakat Religius dan Walfare State

Dengan meletakkan model pemahaman yang tekstual dan kontekstual di atas, maka suatu negara yang berwajah religius dapat terbentuk dengan menggunakan pendekatan

dan pemahaman yang komprehensif. Beberapa pihak menyebut bahwa perjuangan untuk memperbaiki komunitas sosial yang hancur, tidak hanya menjadi milik komunitas muslim saja melainkan kewajiban seluruh komunitas yang hidup di dalamnya, hal ini dapat dilihat dari kehidupan Nabi ketika pertama kali melakukan hijrah ke Yatsrib (Madinah), yang dilakukan oleh Nabi adalah mengubah komunitas itu menjadi komunitas religius, pekerjaan tersebut tidak hanya dilakukan oleh umat muslim (Quraisy dan Anshar), tetapi juga kaum Yahudi dan Nasrani yang bermukim pada wilayah itu.

Untuk melakukan perubahan sosial yang ideal dalam masyarakat diperlukan adanya kekuatan berpikir, wawasan sosial, dan metode yang tepat untuk mendesain perubahan itu. Menurut William Liddle[13] terdapat dua alasan untuk menerima wawasan baru yaitu; *pertama,* wawasan itu menyatakan secara tidak langsung bahwa kekuatan sosial adalah otonomi dan lebih dahulu dari pikiran, kalau kenyataannya... ide sering membentuk baik bentuk maupun isi kekuatan sosial di dalam masyarakat yang di bawah tekanan (yang mengatakan bahwa semua masyarakat di dalam dunia modern. *Kedua,* wawasan itu mempersempit secara berlebihan fokus analitis kita kepada kedua variabel kekuatan pikiran dan kekuatan sosial.

Sulitnya gerakan Islam maupun elite-elitenya untuk membentuk suatu tata sosial baru yang ideal dan religius lebih banyak dipicu oleh lemahnya kekuatan penggerak atau wawasan teologis dan wawasan sosial yang berpijak pada kepentingan umat dan bangsa. Sebetulnya, apabila umat Islam yang mayoritas dari segi jumlah dapat melakukan kerja-kerja kolektif untuk membabat habis praktik korupsi, kolusi, dan

[13] William Liddle, *Op. cit.*, hlm. 19-20.

nepotisme serta praktik menyimpang lainnya, maka negara ini akan dapat ditegakkan di atas landasan moralitas Islam yang kuat. Kemiskinan, kebodohan, dan keterbelakangan yang kini dirasakan oleh umat Islam sebetulnya akibat dari lemahnya kesadaran teologis elite-elite Islam untuk menegakkan nilai-nilai Islam dalam kehidupannya.

Kalau sekiranya elite-elite Islam yang berkuasa (legislatif, eksekutif, dan yudikatif) dapat menegakkan kehidupan yang Islami sesuai dengan makna substantifnya, maka upaya untuk membentuk suatu sistem sosial, sistem politik dan sistem budaya yang kuat secara teologis dan sosiologis, tentulah akan mendorong negara menerapkan suatu kebijakan yang berwajah sosial kemanusiaan, setidaknya hal ini untuk membantu rakyat yang tidak beruntung secara ekonomi. Kebijakan memberikan Bantuan Langsung Tunai (BLT) yang diterapkan oleh pemerintah sejak akhir tahun 2005 tidak banyak membantu rakyat miskin, karena kompensasi seratus ribu akibat naiknya Bahan Bakar Minyak (BBM) yang mencapai lebih dari seratus persen diklaim oleh berbagai pihak justru menambahkan angka kemiskinan sekaligus mendidik rakyat menjadi manusia-manusia "pemalas", karena pemberian BLT itu tidak didasarkan pada pemaknaan yang kreatif.

Dalam berbagai literatur sosiologi dan politik atau pengembangan sistem demokrasi kerakyatan yang mengabdi pada kepentingan rakyat, perlindungan pada yang lemah, dan pembatasan pada yang kuat di lakukan untuk menciptakan keadilan dan pemerataan. Bantuan negara berupa BLT dapat dimaknai sebagai langkah yang perlu dihargai, mungkin itulah pemaknaan elite negara terhadap konsep *walfare state* sebagaimana yang terjadi di barat. Di Barat, kaum panti jompo, orang-orang tua yang sudah tidak produktif dan bahkan mereka yang belum memperoleh pekerjaan memperoleh santunan dari negara.

Apabila model pemberian bantuan kepada rakyat seperti di Barat itu diterapkan di Indonesia, tentulah tidak tepat. Negara kita sendiri hingga kini masih tidak berdaya secara ekonomi, banyak anggaran negara yang ditutupi dari utang luar negeri, artinya kita secara ekonomi belum dianggap mampu menerapkan sistem tersebut. Dalam Islam, setiap manusia diperintahkan untuk bekerja keras, *sehabis menunaikan shalat—maka bertebaran kamu sekalian di muka bumi ini untuk mencari karunia Allah.* Dengan demikian, perintah untuk bekerja keras itu merupakan perintah yang tegas, dalam surat al-Insyirah ayat 5-7 disebutkan; *"fa innama al-usyri—yusrah; innama al-usyri yusrah; fa idza faragta' fanshab"* artinya (Sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan; sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan; maka apabila engkau telah selesai [dari sesuatu urusan], tetaplah bekerja keras [untuk urusan yang lain]).

Dengan memahami ayat di atas, maka ummah sebetulnya diperintahkan oleh Allah untuk terus-menerus bekerja keras dalam rangka menyebarkan risalah tauhid, menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar,* dan berusaha terus bagi terciptanya suatu keadaan yang secara sosial, ekonomi, politik, hukum, budaya dan Hankam yang kuat. Dengan kekuatan itu, ummah akan dapat hidup mandiri dan terbebas dari pamrih politik maupun pamrih kekuasaan ataupun pamrih sosial dari komunitas keagamaan lainnya yang memberi bantuan.

Kajian dan studi tentang Islam, negara, dan masyarakat dengan menggunakan pendekatan sosiologi, politik, hukum, ekonomi maupun antropologi telah dilakukan oleh berbagai kalangan, hingga kini studi-studi tersebut masih dapat dijadikan sumber. Clifford Geertz[14] misalnya telah melakukan studi tentang Islam, politik dan masyarakat dengan meng-

[14] Baca Clifford Geertz, *The Religion of Java,* (Chicago, 1971).

gunakan pendekatan antropologi dan hasilnya sangat mengejutkan banyak kalangan, ia menemukan varian kalangan muslim membaginya ke dalam tiga varian, yaitu abangan, santri, dan priayi. Meski hasil studi Geertz akhir tahun 1950-an itu mengundang pro-kontra, tetapi Geertz telah berhasil meletakkan dasar analisis politik yang baik bagi Indonesia, bahwa masyarakat Indonesia tidak dapat dianalisis dengan menggunakan pendekatan kelas seperti di Barat, tetapi mudah dianalisis dengan menggunakan pendekatan aliran seperti nasionalis, santri, abangan, tradisional, dan modernis. Studi antropologi juga dilakukan oleh Mitsuo Nakamura yang berjudul *The Crescent Arises and the Banyan Tree*. Studi ini mengkaji secara khusus Muhammadiyah di Kotagede Yogyakarta dan hasilnya sangat menarik, karena mampu menggambarkan kondisi kehidupan masyarakat di kota itu. Demikian pula Harry J Benda dalam studinya yang berjudul *The Crescent and the Ricing Sun, Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945,* mengelaborasi secara cerdas tentang keterkaitan Islam dan politik kebangsaan pada saat-saat genting, terutama pada masa pendidikan Jepang.

Studi sosiologis yang mengaitkan tentang Islam, politik dan masyarakat mutakhir yang perlu penulis kutip adalah Munir Mulkhan[15] dalam rangka memperoleh gelar Doktor Sosiologi UGM dengan memfokuskan kajian pada masyarakat Wuluhan Jember dan hasilnya cukup menarik ketika dikaitkan dengan Muhammadiyah, ia menemukan varian warga Muhammadiyah ke dalam empat varian, yaitu 1) Ikhlas yang banyak mengikuti cara KH. Ahmad Dahlan beragama; 2) Munu (Muhammadiyah—Nahdatul Ulama); 3) Munas (Muhammadiyah—Nasionalis), dan 4) Marmud

[15] Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani,* (Yogyakarta: Bentang, 2000).

(Marhaenis—Muhammadiyah). Syarifuddin Jurdi[16] membahas tentang sosiologi politik dengan judul *Elite Muhammadiyah dan Kekuasaan Politik,* membicarakan secara khusus tentang aspek tingkah laku politik elite ormas Muhammadiyah tingkat lokal Bima. Studi lain masih sangat banyak seperti yang dilakukan oleh Richard Robinson, James Scott, Benedict Anderson, Donlad K. Emmerson, Mohtar Mas'oed, Arif Budiman, dan lain-lain.

Strategi Politik Gerakan Islam

Sejarah mencatat bahwa perjuangan umat Islam untuk meng-"Islam"-kan negara berlangsung dalam ragam corak dan bentuk, mula-mula hanya murni menyebarkan Islam di kalangan warga negara (periode sebelum kemerdekaan), berkembang menjadi politik pada masa setelah kemerdekaan. Periode setelah kemerdekaan, umat Islam memiliki satu cita-cita politik yang bersifat ideologis yakni bagaimana memobilisasi kesadaran masyarakat, kuncinya bukan lagi negara tetapi sistem, dahulu ada upaya untuk mencapai negara sistem ideal, tetapi beralih menjadi upaya mencapai sistem yang rasional.[17] Tetapi cara berpikir ini berbeda dengan kalangan ideologis Islam yang menganggap negara sebagai faktor krusial bagi penerapan hukum syariat, kemudian berkembang menjadi gerakan politik menuju sistem syariat dalam struktur negara.

Secara umum dapat digambarkan dua pendekatan Islam politik dalam beberapa tahun terakhir ini; *pertama,* teori kultural politik. Pendekatan ini diartikan sebagai tindakan

---

[16] Syarifuddin Jurdi, *Elite Muhammadiyah dan Kekuasaan Politik: Studi Terhadap Tingkah Laku Politik Elite Lokal Muhammadiyah Sesudah Orde Baru,* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2004).

[17] *Ibid*.

keagamaan yang bermotifkan politik. Tindakan keagamaan bertujuan untuk menyadarkan, mencerahkan, dan memberdayakan. Pendekatan ini tidak seluruhnya bermuatan kultural, tetapi ia mengandung makna-makna politis, Emmerson misalnya mencoba mengaitkan doktrin formal antara Islam dengan politik atau Islam dengan Negara.[18] Menurut Anwar, bahwa sebenarnya yang disebut dengan Islam kultural itu sendiri pada dasarnya, bukanlah sebuah konsep yang a-politis. Tetapi untuk memahami proses "penarikan" dirinya dari politik, tetapi kesadaran politik tetap ada dan dikembangkan, hanya saja ia tidak terpusat dalam bentuk politik praktis yang bersifat temporer, jangka pendek, dan secara sempit mengembangkan politik partisan.[19]

Sebagian besar gerakan-gerakan Islam, baik yang liberal maupun revivalis menganggap Islam sebagai agama yang bersifat integratif, *kaffah,* dan menyatu dengan segala aspek kehidupan. Kelompok revivalis mempertahankan model keberagamaan lama dengan mengukuhkan doktrin-doktrin klasik Islam sebagai suatu kebenaran "autentik". Oleh karena itu, kegiatan politik harus menjadi kegiatan integral dari kehidupannya yang utuh. Mengherankan kalau ada muslim yang menjauhi, apalagi membenci, kegiatan tertentu yang menentukan arah kehidupan dan nasibnya, mislanya menjauhi kehidupan ekonomi dan politik. Kehidupan dunia harus "direbut" dan dikendalikan agar sesuai dengan ajaran-

[18] Donal K Emmerson, "Islam in Modern Indonesia: Political Impasse, Cultural Oportunity," dalam Philip H. Stoddard dkk (eds.), *Change and the Muslim World*, (Sycaruse: Sycaruse University Press, 1981) hlm. 159-168. Uraian yang lebih komprehensif atas pendekatan ini dapat dilihat dalam tulisannya , "Islam and Regime in Indonesia: Who's Coopting Whom?" makalah disampaikan dalam pertemuan tahunan American Political Science association, Atlanta, Georgia, America Serikat, 31 Agustus 1989, dikutip dari Bahtiar Effendi, Islam dan Negara, hlm. 45.

[19] Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia,* (Jakarta: Paramadinah, 1995), hlm. 136-137.

ajaran Tuhan.[20]

Pendekatan kultural politik dianggap tidak banyak berhasil, Emmerson menyebut Islam sedikitnya telah dikalahkan dalam lima bidang: konstitusi, fisik, pemilihan umum, birokrasi dan simbol,[21] untuk "mengerahkan kembali energi mereka dalam rangka mengembangkan sisi nonpolitis dari agama mereka".[22] Amien Rais menyebutkan bahwa perjuangan politis sulit memperoleh dukungan yang luas; Munculnya partai-partai politik baru dalam masyarakat Muslim akan meningkatkan perhatian terhadap akibat yang mungkin timbul dari penggunaan idiom dan simbol Islam untuk tujuan-tujuan pemilih. Jika idiom dan simbol religius yang digunakan agar meningkatkan dukungan politik, agama akan menjadi issue sensitif dan pemecah belah antarmuslim dan mungkin prinsip dan keyakinan yang tidak dapat dinegosiasikan akan membebani politik umat.[23]

Model pendekatan pertama ini banyak direpresentasikan oleh gerakan Islam nonpolitis dan halaqah-halaqah dakwah yang eksis di berbagai kampus. Beberapa fakta menunjukkan bahwa generasi muda Islam (khususnya mahasiswa) yang aktif di kelompok tarbiyah, keislaman mereka lebih banyak dipengaruhi oleh tokoh-tokoh Islam yang mereka idolakan. Tokoh-tokoh Islam yang memiliki kualifikasi keagamaan dan memiliki kitab seperti Hamka dengan tafsir Al-Azharnya dan Qurais Shihab dengan tafsir Al-Misbahnya tidak banyak menjadi idola mereka, kalau ditanya siapa yang paling memengaruhi keislaman Anda, maka jawaban yang

[20] *Ibid.*

[21] Donal K Emmerson, *Islam and Regime*, hlm. 4-15, bdk pula Bahtiar Effendi, *Ibid*, hlm. 46.

[22] Emmerson, *Islam and Regime*, hlm 20.

[23] Amien Rais, "Islam and Politics in Contemporary Indonesia", dalam Geoff Forrester (ed.), *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos*?,(Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1999) hlm. 201.

dominan bisa jadi Anis Matta (Sekjen PKS), Ustaz Yusuf Mansur, Ustad Jefry Al-Buchari atau "Ustaz-ustaz selebriti" lainnya. Popularitas Anis Matta misalnya di kalangan aktivis tarbiyah menunjukkan adanya transformasi nilai di kalangan aktivis tarbiyah yang bersifat eksklusif. Inilah yang disebut oleh Emmerson dengan Islam kultural yang benar-benar hidup dan berkembang baik ... pemerintah sama sekali tidak mempunyai kepentingan untuk menentang kesalehan religius,[24] Islam yang kultural itu adalah Islam pendidikan, Islam seni, Islam dakwah atau dalam bahasanya Hurgronje identik dengan Islam ibadah atau Islam masjid yang tidak ada hubungannya dengan politik dan kekuasaan. Meski harus disebutkan bahwa gerakan kultural bermuara pada peran "politik alokatif" (*allocative politics*), yakni alokasi otoritatif nilai-nilai tertentu dalam suatu masyarakat untuk kepentingan masyarakat tersebut secara keseluruhan.[25]

Kedua, pendekatan struktural politik. Pendekatan ini dianggap sebagai pendekatan yang selalu membela Islam dari dalam, bahkan menyebut bahwa "Islam yang berada di luar negara adalah merupakan Islam yang tindak lengkap ... umat Islam yang tidak terus mengupayakan terwujudnya negara Islam adalah umat Islam yang tidak berbuat sesungguhnya demi Islam... bahwa siapapun orang Islam yang tidak mau memperjuangkan tegaknya Islam dan berbagai simbol-simbol keislaman dalam perjuangan politik akan diberi cap "sekuler" atau setidaknya diberi label dengan istilah Islam yang tidak sempurna".[26] Politik alokatif semakna dengan konsep integratif, ia berusaha untuk menyuarakan kepentingan yang

[24] Emmerson, "Islam and Regime in Indonesia", hlm. 66; Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 47.

[25] Di kutip dari Din Syamsuddin, "Muhammadiyah dan Rekayasa Politik Orde Baru", catatan kaki, hlm. 168.

[26] Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 45-47.

jauh lebih hakiki dan unggul. Prinsip politiknya dibingkai oleh doktrin *amar ma'ruf nahi munkar,* yang diaktualkan dalam bentuk respons dan sikapnya atas perubahan yang terjadi. Politik alokasi artinya mengalokasikan prinsip-prinsip Islam untuk dikonstribusikan ke dalam proses pembangunan berdasarkan pancasila,[27] doktrin menyatakan, bahwa identitas keislaman menjadi simbol bagi upaya pembebasan umat dari pengaruh "luar", Huntington menyebutkan; "Ajaran Islam merupakan satu-satunya sumber identitas, makna, stabilitas, legitimasi, kemajuan, kekuatan dan harapan—yang dinyatakan melalui slogan "Islam adalah jalan keluar". Kebangkitan Islam ini, dalam makna yang paling dalam dan paling luas, merupakan fase akhir dari hubungan antara Islam dan Barat: sebuah upaya untuk menemukan 'jalan keluar' yang tidak lagi melalui ideologi-ideologi Barat, tetapi dalam Islam."[28]

Apa saja yang dapat dilakukan untuk mengintegrasikan Islam ke dalam negara, menurut Andi Rasdiyanah terdapat dua bentuk; *pertama,* integrasi substansial: a) integrasi yang bersifat asimilasi, terutama dalam bidang akidah dan akhlak, dalam bidang fikih siyasah, dan dalam bidang mahkamah dan pelapisan sosial; b) integrasi yang bersifat penyesuaian, yaitu dalam fikih jinayah dan dalam fikih mu'amalah. *Kedua,* integrasi struktural.[29] Untuk melakukan integrasi, tidak lagi menekankan upaya-upaya dalam politik partisan dengan parlemen sebagai arena perjuangan utama.[30] Corak integrasi itu

[27] Din Syamsuddin, "Muhammadiyah dan Rekayasa Politik Orde Baru", hlm. 187; bandingkan dengan varian respons elite Muhammadiyah terhadap politik dalam Haedar Nashir, *Perilaku Politik Elit.*

[28] Samuel P. Huntingto, *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. (Yogyakarta: Qalam, 2001) hlm. 183.

[29] Andi Rasdiyanah, *Integrasi Sistem Pengngaderreng (Adat) dengan Sistem Syariat sebagai Pandangan Hidup Orang Bugis dalam Lontarak Latoa*, Disertasi (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga,1995), hlm. 220-354.

[30] Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 334.

menurut Nicholson terjadi dalam tiga bentuk, *pertama,* ada secara bersama-sama, terutama Islam dan undang-undang adat yang menjadi pedoman hidup masyarakat; *kedua,* pergantian ("replacement"), yaitu kebiasaan Islam menggantikan adat; dan *ketiga,* penyesuaian, yaitu melakukan perubahan kedua-duanya sehingga suatu tingkah laku baru.[31]

Corak integrasi ini menguatkan kesan bahwa kalangan Islam telah masuk dalam "perangkap" kooptasi negara, sekalipun model perjuangan ini memunculkan anggapan santrinisasi birokrasi atau dengan istilah "Islamisasi birokrasi" merupakan indikasi dari keberhasilan pendekatan "integratif" sulit dibantah.[32] Artinya memperjuangkan nilai-nilai demokrasi dan keadilan dari dalam struktur negara itu sendiri.

Kecenderungan umum gerakan Islam yang menempuh strategi integrasi dengan politik mengindikasikan adanya nilai-nilai atau ideologi yang mewarnai corak tampilannya, khususnya dalam mengonstruksi tatanan sosial yang sebangun dengan prinsip-prinsip ideologisnya. Keyakinan bahwa ideologi gerakan Islam mencakup beberapa bentuk berikut; *pertama,* proses pembauran memerlukan napak-tilas atas revolusi atau reformasi Islam pertama dan paradigmatis yang dahulu dilakukan oleh Nabi Muhammad; *kedua,* agama adalah bagian integral dari negara dan masyarakat; *ketiga,* menyimpang dari norma Islam tersebut akan mengakibatkan perpecahan umat dan kehilangan kejayaannya; *keempat,* hanya dengan membersihkan perilaku yang tidak islami dan kembali ke jalan lurus islamlah, suatu kehidupan yang diatur oleh hukum Islam, bisa memulihkan umat kepada tempatnya yang benar, yaitu di puncak dan berkuasa; *kelima,* kebanyak-

[31] Clara Nicholson, The Introduction of Islam into Sumatra and Java: a Study in Cultural Change, Disertasi Ph.D. (Syracuse University, 1965), hlm, 153-157, di kutipan dalam, Ibid., hlm. 33-34

[32] Bahtiar Effendi, Teologi Baru Islam Politik (Jogjakarta: Galang Press, 2001), hlm., 53

an dari penyebab kemerosotan muslim adalah singkretisme budaya membabi buta dalam sufisme populer dan taklid; *keenam,* reformasi atas sufisme harus disertai dengan praktik ijtihad; *ketujuh,* pembauran adalah sekaligus tugas pribadi dan jamaah; *kedelapan,* mukmin sejati, seperti generasi muslim awal, mungkin perlu memisahkan diri untuk menjaga iman dan membentuk masyarakat atau persaudaraan yang benar; *kesembilan,* jihad untuk menegaskan kembali posisi hak Islam dalam masyarakat memerlukan disiplin diri dan, bila diperlukan, dengan perjuangan bersenjata; *kesepuluh,* muslim yang menolak jihad tidak bisa lagi dianggap sebagai muslim tetapi menjadi bagian dari musuh Tuhan.[33] Inilah kecenderungan umum pandangan kaum revivalis Islam dalam memaknai bagaimana bentuk perjuangan Islam dan upaya-upaya untuk membentuk masyarakat haruslah dengan cara pandangan mengenai sejarah Islam dan komitmen pada nilai-nilai perjuangan Islam.

Strategi perjuangan gerakan Islam pada awal masa reformasi, khususnya ketika kekuatan politik resmi sedang ramai melakukan amendemen atas UUD 1945, sejumlah gerakan Islam mengusung ide dan pemikiran mengenai syariat Islam untuk dimasukkan dalam amendemen pasal 29 tentang agama. Bagi elite-elite gerakan Islam yang mengusung formalisasi syariat dalam konstitusi tersebut menganggap momentum amendemen dianggap tepat untuk memerjuangkan masuknya Piagam Jakarta dalam proses amendemen konstitusi. Gerakan Islam pro syariat Islam tersebut dimanifestasikan oleh Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Fornt Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Laskar Jihad Ahlul Sunnah Waljamaah, kemudian pada tingkat lokal muncul Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) di Sulawesi Selatan dan Aceh berhasil memperoleh status oto-

[33] John L. Esposito, *Islam Warna Warni*. (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 156.

nomi khusus dengan keleluasaan menerapkan syariat Islam.

Strategi memasukkan syariat Islam dalam proses amendemen konstitusi dipandang tepat oleh gerakan Islam tersebut, kendati arus utama (*mainstream*) gerakan Islam Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah memberikan alternatif pemikiran mengenai konteks, ruang, dan waktu untuk memasukkan syariat Islam dalam konstitusi belum tepat, bila waktunya nanti dipandang tepat dan sesuai, maka syariat Islam akan dengan mudah dimasukkan dalam konstitusi. Meski argumen ini bersifat moderat, tetapi sebenarnya pada level elite Muhammadiyah dan NU masing-masing menyatakan ketidaksetujuannya pada formalisasi agama dalam politik.

Di kalangan umat Islam sendiri terjadi polarisasi yang sangat tajam mengenai strategi yang tepat untuk memasukkan Piagam Jakarta dalam amendemen konstitusi. Setidaknya terdapat tiga faksi yang muncul merespons isu syariat Islam yang diusung oleh gerakan-gerakan revivalis Islam; *pertama,* mereka yang secara tegas memberikan dukungan atas pemikiran tersebut dan menyatakan kesiapannya untuk mendukungnya, hal itu dibuktikan dengan aksi-aksi demonstrasi, khotbah-khotbah mengenai tema-tema syariat Islam, ceramah, dan tulisan-tulisan yang muncul di berbagai media. *Kedua,* kelompok yang berusaha untuk berada pada posisi "tengah, *wasathan*" dan memahami tuntutan tersebut sebagai ekspresi politik muslim yang wajar dan realistik dalam sistem yang demokratis, kelompok ini menghendaki adanya sosialisasi terlebih dahulu oleh gerakan-gerakan Islam dan kekuatan politik Islam tentang syariat Islam, dan menentang upaya-upaya paksa yang tidak konstitusional. *Ketiga,* kelompok yang secara tegas menolak adanya syariat Islam dengan berbagai alasan, khususnya alasan keutuhan bangsa, baik dari kalangan Islam sendiri maupun mereka yang *phobia* terhadap Islam.

Suara kalangan Islam mengenai isu syariat Islam bervariasi, ada yang menghendaki formalisasi Islam dan ada yang lebih mementingkan nilai dan substansi ajaran yang dimasukkan ke dalam rumusan-rumusan kebijakan negara. Di sinilah tawaran yang banyak disampaikan Yusril Ihza Mahendra memperoleh tempat, menurutnya syariat Islam dapat dimasukkan dalam proses legislasi dan perumusan kebijakan pemerintah, apabila gagal menghadirkan syariat Islam melalui perjuangan legal-konstitusional, maka strategi yang lebih elegan digunakan adalah memasukkan nilai-nilai etis Islam dalam rumusan UU seperti UU Perkawinan, UU Sistem Pendidikan Nasional, UU Zakat, UU KUHP, UU Peradilan, dan lain sebagainya. Pada tingkat ini, sebenarnya syariat Islam sudah dilaksanakan, tanpa disebutkan secara legal formal bahwa itu syariat Islam, tetapi nilai-nilai universal Islam dapat diterima semua kalangan sebagai produk politik berbangsa dan bernegara.

Memaksakan keyakinan keagamaan yang kaku dan rigid dalam perjuangan politik bisa dianggap kurang arif dan bijaksana, tanpa mempertimbangkan faktor-faktor politik lainnya. Apabila logika umum gerakan Islam yang menuntut pemberlakuan syariat Islam antara tahun 2000-2002 momentum amendemen diperturutkan, maka hasilnya Islam secara politik dalam arti yang real tidak akan berhasil, kendati Piagam Jakarta yang dituntut kalangan revivalis Islam tersebut merupakan hasil dialog antara kalangan nasionalis muslim dan nasionalis sekuler pada tanggal 22 Juni 1945.

Tampaknya mempertimbangkan konteks, alat untuk perjuangan dan ruang serta waktu menjadi sangat krusial untuk menetapkan agenda perjuangan. Sangat boleh jadi pikiran-pikiran ideal yang muncul dari gerakan revivalis Islam menjadi alternatif pemecahan problem-problem bangsa, tetapi kalau pikiran-pikiran itu tidak diorganisir dengan baik

dan mempertimbangkan alat yang digunakan secara tepat menjadi tidak berfaedah. Ketika kalangan muslim (khususnya kelompok revivalis) memperjuangkan Piagam Jakarta dan Syariat Islam antara tahun 2000-2003 pada saat amendemen UUD 1945, kekuatan politik nasionalis sekuler Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) sedang menjadi kekuatan mayoritas di parlemen (DPR) hasil Pemilu 1999, di mana PDIP menjadi pemenang Pemilu yang disusul oleh Partai Golkar. Sementara partai-partai Islam hanya memperoleh suara yang sangat tidak memadai untuk memperjuangkan gagasan besar itu, Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Bulan Bintang (PBB), dan Partai Keadilan [Sejahtera] (PK[S]) tidak sebanding dengan peroleh suara PDIP. Inilah yang disebut oleh elite Muhammadiyah dan NU sebagai konteks, ruang dan waktu untuk memperjuangkan syariat Islam itu yang tidak tepat, tidak memungkinkan Piagam Jakarta di masukkan dalam amendemen.

Banyak tulisan, berupa opini, artikel, buku, dan berita-berita media massa mengenai isu ini, tentu pada saat-saat itu, gagasan Piagam Jakarta dianggap tepat diperjuangkan oleh kalangan revivalis Islam, karena satu alasan pokoknya, yaitu Presiden RI merupakan mantan ketua umum PBNU K.H. Abdurrahman Wahid, Ketua MPR Prof. Dr. Amien Rais, M.A. mantan ketua PP Muhammadiyah, Ketua DPR Ir. Akbar Tandjung yang juga mantan ketua umum PB HMI. Elite-elite lembaga negara yang berkuasa pada masa itu merupakan mantan tokoh terkemuka gerakan Islam Indonesia, bagi kalangan revivalis Islam, suatu kewajaran dan dianggap tepat untuk memperjuangkan Piagam Jakarta dan syariat Islam, kendati alat-alat politik umat Islam sendiri yang secara formal tidak memadai, tetapi mempertimbangkan mereka yang berkuasa merupakan elite-elite Islam yang selama hidupnya bekerja untuk membina dan mendidik umat.

Tipologi Gerakan Sosial Islam

Sejak kejatuhan Orde Baru, gerakan-gerakan Islam muncul dengan berbagai model dan tipologi yang secara umum mencerminkan suatu pemahaman yang legal-formal suatu kecenderungan menampilkan Islam yang tekstual sebagaimana yang dituntunkan oleh syariat Islam; doktriner kecenderungan memahami dan mempraktikkan Islam serba mutlak dan kaku; militan yang menunjukkan sikap keagamaan yang semangat tinggi hingga berhaluan keras.[34] Kelompok Islam yang tumbuh pasca-Orde Baru dan mengembangkan corak gerakannya legal-formal, doktriner dan militan termasuk misalnya Majelis Mujahidin, Hizbut Tahrir, Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) Sulawesi Selatan, Front Pembela Islam (FPI), dan partai-partai Islam (PKS, PBB, PPP).

Selain itu, tampilan kelompok di atas, ditemukan corak baru gerakan intelektual Islam yang kontras dengan agenda dan cita-cita perjuangan kelompok revivalis Islam di atas. Fenomena gerakan keagamaan Islam dan politik Islam yang terjadi pasca-Orde Baru dapat dijelaskan dengan melihat kecenderungan mengusung ide dan cita-cita politik masing-masing kelompok muslim. Orientasi umum dari kemunculan gerakan-gerakan Islam baru dalam pentas nasional tidak banyak berbeda dengan umumnya gerakan Islam yang telah ada sebelumnya, hanya cara bagaimana gerakan itu dikenal publik, maka isu dan strategi yang digunakan berbeda dengan gerakan Islam yang ada. Strategi ini ditempuh untuk menghadirkan gagasan-gagasan "lama" yang dikenal dengan gaya-gaya yang "baru".

[34] Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariah: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia,* (Yogyakarta: Review Disertasi Doktor Sosiologi UGM, 2005), hlm. 69-70.

Gerakan-gerakan Islam baru yang muncul pasca-kejatuhan Orde Baru sebenarnya tidak berbeda dengan kecenderungan umum kemunculan gerakan Islam pada periode awal kemerdekaan hingga dekade 1950-an, kemunculan terakhir ini hanyalah replikasi-replikasi dari gerakan Islam yang telah ada sebelumnya. Untuk memahami fenomena respons gerakan politik Islam yang sementara terjadi di Indonesia saat ini, kiranya klasifikasi bagaimana model artikulasi politik gerakan-gerakan Islam terhadap perkembangan politik bangsa dan perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Model artikulasi tersebut diperlukan untuk memahami kekhasan aktor-aktor baru gerakan Islam yang ikut serta dalam proses perubahan politik Indonesia dari rezim otoriter Orde Baru menuju Indonesia yang lebih demokratis. Pemetaan yang akan dilakukan berikut ini sebagai upaya untuk melihat bentuk yang khas dari masing-masing tipologi artikulasi kalangan muslim dalam merespons fenomena politik dan perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat.

Secara sosiologis dan historis, tipologi artikulasi gerakan-gerakan Islam terhadap perubahan politik khususnya kalangan muslim di Indonesia dapat dikelompokkan ke dalam lima tipologi artikulatif. Pengelompokan ini didasarkan pada fenomena sosial politik yang terjadi di dalam masyarakat Indonesia pasca-Orba, karena itu bukanlah sebuah kerangka konsepsional teoretis-akademis seperti disebut Syafii Anwar. Pengelompokan semacam itu telah muncul dalam berbagai varian sejak dekade 1970-an dengan cara yang lazim seperti pengelompokan tipologi artikulasi Islam modernis, tradisionalis, neomodernis, dan sebagainya. Oleh karena itu, pengelompokan berikut ini bersifat longgar, terbuka peluang untuk melakukan pengelompokan yang lebih relevan dengan kecenderungan umum perubahan dan sikap-sikap politik kalangan muslim. Respons yang muncul pasca-Orde Baru

merupakan bentuk respons yang berbeda dengan respons yang dilakukan kalangan muslim di waktu-waktu yang lalu khususnya pada masa Orde Baru. Pengelompokan respons yang akan dibuat berikut ini dapat dipandang sebagai ciri khas dari dinamika Islam di Indonesia yang berbeda dengan kecenderungan umum respons kalangan muslim di negara-negara lain seperti Malaysia, Iran, Pakistan atau Mesir.

Bagaimana bentuk respons kalangan Muslim Indonesia terhadap perubahan politik pasca Orde Baru? Apakah tipologi gerakan Islam yang lazim selama ini digunakan masih relevan digunakan atau tidak? Berikut ini akan dikelompok ke dalam lima model artikulasi kalangan Islam Indonesia terhadap perubahan politik seperti yang digunakan oleh Syafii Anwar pada tahun 1997[35] dalam rangka menjelaskan fenomena kemunculan dan perkembangan gerakan-gerakan pemikiran di kalangan muslim Indonesia dan menguatnya posisi politik muslim melalui Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Klasifikasi Syafii Anwar tersebut akan digunakan di sini untuk memahami gerakan sosial Islam yang bermunculan pasca-Orde Baru yang akan disesuaikan dengan pandangan-pandangan dasar mereka mengenai bentuk ideal tampilan Islam dalam perpolitikan Indonesia. Tipologi berikut ini dapat dilihat juga dalam buku *Pemikiran Politik Islam Indonesia* (2008).

Pertama, kelompok "Islam fundamentalis-radikal". Tipologi artikulasi kelompok ini berangkat dari suatu pemahaman keagamaan yang cenderung bersifat absolutisme pemikiran yang mendasarkan diri pada teks klasik Islam, karena penekanan pada teks semacam itu, maka membawa implikasi langsung terhadap tindakan politiknya, karena orien-

[35] Lihat Syafii Anwar, 1995, "Negara, Masyarakat dan Artikulasi Politik Islam Orde Baru", Dalam Nasrullah Ali-Fauzi, *ICMI Antara Status Quo dan Demokratisasi*, (Bandung: Mizan, 1995).

tasi keberagamaannya sangat mengutamakan skripturalisme absolut, sikap mereka umumnya sangat ekstrem (termasuk kategori Islam yang "menakutkan"). Tindakan-tindakan politik dari kelompok ini selain mengedepankan simbol-simbol keagamaan tetapi juga sering berakhir "anarkis". Fenomena *sweeping "buku-buku yang dianggap kiri di Yogyakarta 2001",* dapat dianggap sebagai manifestasi konkret dari kelompok ini, mereka berlindung di balik Tap MPRS 1966. Umumnya kelompok ini menghendaki penampilan yang secara simbolik seperti keharusan memakai jilbab bagi wanita, memakai celana yang memperlihatkan mata kaki bagi lelaki dan seterusnya. Model artikulasi kelompok ini biasanya diwakili oleh semacam *"gerakan salafiyah"* dan halaqah-halaqah kajian yang bermunculan di berbagai kampus. Ustad Ja'far Umar Thalib dapat dianggap sebagai wakil dari kelompok ini, (ia juga pernah menjadi Panglima Laskar Jihad Ahlussunnah Waljama'ah) dan Ustad Habib Rizieq Shihab dengan FPI-nya yang selalu melakukan tindakan-tindakan sendiri, sering kali berakhir dengan anarkis.

Fenomena artikulasi kelompok ini tergambar, ketika radikalisme massa di Jawa Timur yang menggunakan simbol *"jihad"* berani mati demi seseorang. Radikalisasi adalah merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya respons tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Penolakan terhadap masalah yang terjadi bisa berwujud dalam bentuk ide, nilai atau lembaga-lembaga yang dapat dipandang sebagai yang bertanggungjawab terhadap kondisi yang ditolak tersebut. Seruan jihad pendukung Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur) pada tahun 2001 bisa dimaknai sebagai respons atau reaksi terhadap kelompok-kelompok yang ingin menjatuhkan Presiden. Radikalisasi pendukung Gus Dur adalah reaksi konkret untuk mengubah arus politik yang meng-

goyang Gus Dur. Resolusi jihad tentu saja merupakan alat legitimasi bagi para pendukung Gus Dur untuk melakukan perlawanan dengan dalih agama.

Kedua, kelompok "Islam formalis-simbolik".[36] Tipologi artikulasi kelompok ini menghendaki penampilan idiom-idiom atau simbol-simbol politik yang secara formal dan konstitusional berlabelkan Islam. Bentuk konkret dari model artikulasi kelompok ini, tergambar dengan jelas pada saat sidang tahunan MPR tahun 2000-2002, di mana kekuatan-kekuatan politik Islam menghendaki masuknya Piagam Jakarta dalam amendemen konstitusi, dengan menambah sila pertama Pancasila yang berbunyi *"…. dengan kewajiban menjalankan Syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya".* Penekanan pada simbol-simbol lebih banyak bermotifkan politik bila dibandingkan dengan kesadaran serius untuk membangun kesadaran umat. Partai-partai Islam sebagai representasinya (PKS, PB, PPP, dan lain-lain), kemudian beberapa gerakan sosial keagamaan adalah HTI, MMI, KPPSI Sul sel, dan berbagai asosiasi Islam yang mengusung ide *negara Islam, daulah khilafah, daulah Islamiyah*. Kelompok ini menghindari pendekatan politik yang inkonstitusional dan tetap menempuh jalur-jalur legal-formal serta tidak menggunakan cara-cara kekerasan dan anarkis untuk mencapai tujuan politiknya.

Ketiga, kelompok "Islam rasional-inklusif". Tipologi artikulasi kelompok ini menekankan pada pemahaman ajaran Islam secara terbuka. Dengan keterbukaan itu Islam akan mampu menjadi rahmat bagi seluruh alam. Sebagaimana diidealkan dalam kitab suci, bahwa Nabi Muhammad itu mendapat gelar *"al-amin",* yaitu orang yang dipercaya, baik oleh kaumnya maupun oleh umat yang bukan Islam. Bagi

[36] Mengenai kelompok ini, pada penjelasan sebelumnya telah dijelaskan, tetapi orientasi pembahasan pada bagian ini lebih kepada level praksisnya.

kelompok ini kemenangan Islam adalah *"kemenangan ide"*, bukan kemenangan pribadi atau kemenangan politis, artinya Islam harus menjadi agama yang dapat dimengerti oleh semua umat manusia, karena Islam adalah risalah terakhir yang menjadi tuntunan bagi umat manusia. Mereka yang terwakili dalam kelompok ini memberi peluang dan apresiasi terhadap pluralisme agama-agama, dan Islam diharapkan dapat didefinisikan secara inklusivistik, tidak harus terpaku secara rigid dan literalis sesuai yang tertuang dalam kitab suci, tetapi harus mampu diterjemahkan pada kehidupan kemanusiaan secara konkret. Sehingga dengan demikian simbol-simbol politik Islam harus terbuka dan dimengerti oleh kalangan muslim maupun nonmuslim. Representasi dari kelompok ini dapatlah diwakili oleh komunitas Paramadina (pendiri Nurcholis Madjid—Cak Nur), bagi mereka Islam harus membumi dan ikut serta dalam memberikan solusi bagi problem kemanusiaan secara konkret.

Keempat, kelompok "Islam emansipatoris-transformatif". Tipologi artikulasi kelompok ini lebih menekankan pada misi Islam yang paling utama adalah kemanusiaan dan pemberdayaan (profetik). Oleh karenanya Islam harus menjadi kekuatan yang dapat memotivasi secara terus-menerus dan mentransformasikan masyarakat dengan berbagai aspeknya yang bersifat normatif dan etis. Perhatian utama kelompok ini bukanlah pada permasalahan teologi, politik, tetapi lebih berorientasi pada masalah sosial, ekonomi, pengembangan masyarakat, penyadaran hak-hak politik rakyat. Diperlukan pendekatan sebagaimana dikatakan Anwar[37] yang mampu "menghidupkan kembali semangat profetik Islam" untuk mewujudkan peranan Ilmuwan dalam proses perubahan masyarakat secara lebih mendasar, dengan pendekatan historis-

[37] Syafii Anwar, *Op. cit.*

struktural serta kultural, berorientasi kerakyatan dan menggunakan metode yang "praktis". Kelompok ini lebih banyak berjuang dan bekerja di luar institusi negara dan memperkuat *civil society* yang mendorong transformasi sosial. Mansour Fakih dan aktivis LSM dapat menjadi contoh kemunculan kelompok ini.

Kelima, kelompok "Islam liberal". Tipologi artikulasi kelompok ini, lebih melihat Islam sebagai komponen dan pengisi kehidupan bermasyarakat, dan oleh karenanya harus diarahkan sebagai faktor yang komplementer, bukan faktor yang disintegratif terhadap negara atau komunitas lain. Islam bagi kelompok ini tidak terkait langsung dengan kekuasaan politik dan urusan yang sungguh-sungguh bersifat negara, karena dalam Islam tidak terdapat sistem politik yang berdasarkan agama, tetapi agama berperan mengatur kehidupan umat manusia, Nabi Muhammad juga tidak mendirikan negara Islam, malah justru mendirikan negara yang pluralistik dengan keragaman suku, agama, dan keyakinan masyarakat. Dapat dijelaskan, bahwa potret negara Madinah yang dibangun Nabi bukan negara Islam, karena itu tidak ada contoh langsung dari Nabi yang mengatur tentang negara Islam. Kelompok ini dapat dianggap sebagai kebalikan dari kelompok yang pertama dan kedua dan bahkan dalam beberapa hal kelompok ini "memusuhi" agenda-agenda politik kelompok pertama dan kedua. Jaringan Islam Liberal dengan tokoh-tokohnya yang masih muda dapat mewakili tipologi ini.

Sementara itu, terdapat klasifikasi umum mengenai respons kalangan Muslim terhadap dinamika sosial dan perubahan politik, klasifikasi berikut ini dapat berlaku umum, tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di negara-negara Muslim lainnya. Klasifikasi yang telah disebutkan sebelumnya memiliki kekhasan, karena berada dalam level pemikiran dan artikulasi gerakan yang dibentuk oleh kecenderungan alam

pikirannya. Respons tersebut dapat dikelompokkan sebagai berikut; *pertama*, kelompok Islam tradisionalis yang memiliki kesamaan dengan model tipologi pertama dan kedua di atas, yaitu penekanan pada tradisi Islam klasik. Karena orientasinya pada pemahaman keagamaan Islam yang sesuai dengan apa yang diamalkan oleh Nabi, maka orientasi umum aktivitas kelompok ini menekankan pada pemurnian ajaran agama yang dilandaskan pada praktik keagamaan Nabi. Kelompok ini, meski menekankan pada tradisi keagamaan masa kenabian, tetapi membuka ruang bertaburnya mistisisme atau praktik keagamaan yang bercampur dengan tradisi masyarakat yang sejatinya tidak ada petunjuk apalagi anjuran, baik dalam Al-Qur'an ataupun yang dicontohkan oleh Nabi, sebagian kalangan menyebut kelompok ini sebagai kelompok yang memelihara dan mempraktikkan sesuatu yang tidak sesuai ajaran Islam atau kelompok Islam "bid'ah".[38] Memang Islam tidak bertentangan dengan budaya lokal masyarakat, tetapi tidak semua budaya sesuai dengan ajaran Islam, karena diketahui sebagian budaya yang berkembang di Indonesia saat ini merupakan warisan budaya Hindu-Budha dan animisme-dinamisme yang bertentangan dengan ajaran Islam. Pada umumnya, pendukung kelompok ini adalah masyarakat terbelakang dan orang pedesaan. Pilihan-pilihan politik dan kecenderungan pada hal-hal baru akan sangat ditentukan oleh pemahaman keagamaannya.

Kedua, kelompok Islam modernis yang mencoba memahami ajaran Islam secara aktual, rasional dan mengadopsi sebagian model pendidikan modern sebagimana yang di-

[38] *Bid'ah* artinya mengada-adakan praktik Ibadah yang tidak terdapat perintah dalam Al-Qur'an maupun contoh dari Nabi, melainkan berdasarkan tradisi yang diwarisi oleh para leluhur mereka di masa lalu, sehingga mereka mencampuradukan antara yang disebut haq dan yang bathil.

praktikkan di Barat,[39] kelompok ini menekankan kembali kepada Islam yang autentik, Islam yang murni sesuai dengan spirit Islam. Umumnya pendukung kelompok ini merupakan kaum terpelajar dan orang perkotaan. Kelompok ini menentang keras masuknya nilai-nilai budaya dalam praktik peribadatan, lebih dari itu, kelompok ini menentang praktik Islam yang tidak dicontohkan oleh Nabi. Mereka yang suka menambah-nambah sesuatu dalam peribadatan, padahal tidak dicontohkan oleh Nabi merupakan kelompok bid'ah dan mereka itu (pengikut praktik bid'ah) termasuk sesat dan mereka yang sesat akan dijerumuskan ke dalam neraka. Sementara pilihan politik kelompok ini bersifat elastis dan fleksibel, tidak kaku, dan rigid dalam memilih wadah politik, tetapi juga tidak memberikan perlawanan atau permusuhan terhadap wadah-wadah politik Islam. Bagi pengikut kelompok ini, wadah politik apa pun, sepanjang dapat memberikan kebaikan, kesejahteraan dan kemakmuran kepada warga negara, itu akan jauh lebih baik. Kalau wadah itu ternyata Islam, maka wadah politik Islam itulah yang akan dijadikan alat perjuangan, demikian sebaliknya.

Ketiga, kelompok Islam puritan[40] yang menekankan pada ekspresi estetik atau keindahan Islam, keindahan dalam Islam merupakan satu term sentral. Peristilahan ini sebagai upaya untuk keluar dari tradisi dogmatis Islam yang selama

[39] Kelompok ini berusaha memadukan antara pendidikan agama (Islam) dengan pendidikan umum atau (barat) dan terbuka terhadap hal-hal baru. Sebagai kebalikan dari kelompok tradisional yang justru menekankan pada kitab-kitab kuning, kitab gundul dan sebagainya, serta menolak sistem pendidikan barat. Tetapi kedua kelompok ini telah mengalami perubahan dan bahkan sudah sulit untuk membedakan mana yang dapat disebut sebagai representasi dari yang tradisionalis dan mana yang modernis. Pendukung utama dari kelompok modernis antara lain Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Fajlur Rahman dan beberapa pemikir modern Islam Indonesia.

[40] Gagasan Islam puritan ini diungkapkan oleh Munir Mulkhan. Munir, ia menganggap Islam perlu melakukan "rujuk' dengan budaya lokal tanpa harus keluar dari makna Islam yang autentik. Kutipan diambil dari majalah *Tradem*, *Op. cit.*

ini diajarkan atau biasa disebut sebagai postdogmatik yang menekankan pada teks klasik Islam.

Keempat, kelompok Islam kiri atau kiri Islam yang mencoba memahami Islam dari sisi sosialisme dan marxisme atau marxisme ditafsir ke dalam makna Islam. Islam kiri lebih menekankan pada telaah kritik terhadap sistem sosial, hermeneutikan teks, dan tafsir sosial kontemporer dalam optik neomarxian, yang pada intinya menurut Hasan Hanafi, bagaimana Islam menjadi kekuatan pembebas dan revolusioner.[41] Pengelompokan bentuk tipologi artikulasi dan respons pada tingkat wacana dan gerakan sebagaimana yang telah dijelaskan di atas merupakan implikasi langsung dari pergeseran politik bangsa. Era reformasi merupakan tempat untuk mengekspresikan berbagai pemikiran dan gerakan yang barangkali telah muncul dari "bawa tanah" semasa Orde Baru, tetapi baru dapat dengan leluasan muncul kearena publik secara bebas ketika kejatuhan Orde Baru.

Pengelompokan di atas bukan merupakan pemetaan Islam, Islam hanya ada satu tetapi respons, gerakan, dan berbagai bentuk pemikiran sangat beragam, karena itu tidak ada istilah Islam telah terkotak-kotak, melainkan respons yang merupakan hasil interpretasi terhadap teks Islam yang dipahami yang berbeda. Bahwa teks Islam terbuka untuk ditafsir sesuai konteks perubahan sosial politik itulah yang berbeda. Tetapi artikulasi kelompok Islam pada tingkat politik sangat mungkin merupakan upaya simbolik untuk membawa proses perubahan politik nasional menuju kepada sebuah sistem politik yang mencerminkan "keridhaan" Tuhan, bahwa yang daulat menurut kelompok Islam formalis-simbolik adalah Tuhan dan bukan kedaulatan rakyat, karena itu demokrasi

[41] Lihat Kazuo Shimagaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme,* Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi (Yogyakarta: LKiS, 2004).

pada prinsipnya tidak bertentangan dengan Islam, meskipun demokrasi dalam pemahaman rakyat saat ini menekankan pada kedaulatan rakyat. Perjuangan semacam ini akan menemui permasalahan—terutama datang dari kelompok Islam yang memahami Islam pada konteks perubahan sosial politik. Mereka mengambil dari Islam adalah nilai, spirit, dan acuan moral—orang semacam Cak Nur ataupun Gus Dur dan juga kader-kader mereka yang tergabung dalam JIL menganggap Islam tidak menuntut terwujudnya suatu pemerintahan atau negara Islam. Gagasan terhadap negara Islam merupakan distortif terhadap ajaran Islam itu sendiri.

Perspektif Teoretis Gerakan Sosial

Cara untuk memahami gerakan sosial memerlukan paradigma atau perspektif yang itu dibangun di atas kerangka teori yang tegas dan jelas. Setiap kajian atau studi tentang gerakan sosial tidak bisa dibangun di atas dasar teori yang tidak tepat. Masalah-masalah yang menjadi studi khususnya dalam gerakan sosial dibangun di atas perspektif untuk menganalisis dan menjelaskan apa objek yang menjadi masalah dalam hal gerakan sosial. Apabila memahami ciri studi sosiologi, maka akan ditemukan objek yang jelas, yaitu manusia, kelompok, masyarakat, dan juga bangsa dan negara.

Manusia yang hidup berkelompok dan bermasyarakat memiliki nilai-nilai dan ideologi yang menjadi acuan untuk bertingkah laku yang kemudian tumbuh dan berkembang dalam kelompok tertentu. Kerangka teori dalam memahami dinamika gerakan sosial sangat diperlukan tidak saja sebagai alat melakukan analisis atas fenomena-fenomena gerakan sosial tetapi juga motif yang membentuk lahirnya gerakan sosial berakar kuat pada nilai-nilai yang telah disepakati dalam suatu kelompok gerakan ataupun nilai-nilai umum

yang dianut oleh suatu masyarakat. Teori-teori gerakan sosial digunakan untuk menjelaskan dan memahami orientasi sosial-politik dari gerakan sosial, karena sejak semula tidak mengaitkan diri dengan politik praktis dan negara, dengan memahami posisi gerakan sosial tersebut akan diketahui kecenderungan sikap politiknya dalam merespons suatu peristiwa dan konteks politik tertentu.

Gerakan sosial dan khususnya gerakan sosial Islam, baik yang lahir sebelum kemerdekaan di Indonesia maupun pascareformasi memiliki kepedulian yang sama, yaitu membangun masyarakat yang berkeadilan dan berkeadaban. Dalam memperjuangkan dimensi masyarakat tersebut, gerakan sosial Islam, tidak bisa steril betul dari aspek-aspek politik dan bahkan gerakan-gerakan sosial Islam awal di Indonesia telah menjadi bagian integral dari sejarah "politik" Indonesia, meski tidak selalu dikaitkan secara langsung dengan aktivitas politik, karena memang gerakan sosial Islam bukanlah gerakan politik dan agama yang dipahaminya adalah bukan agama politik. Meskipun demikian, kiprah dan peran-perannya dalam kehidupan kebangsaan telah memberikan warna politik, tanpa memperdebatkan kapasitas dan modal politik yang digunakan untuk terlibat dalam proses politik.

Kiprah politik gerakan sosial Islam dalam proses politik Indonesia dilakukan dalam bingkai yang bersifat moderat-akomodatif. Gerakan-gerakan sosial Islam yang eksis hingga kini seperti Muhammadiyah dan NU telah menerapkan sikap tersebut sebagai pilihan rasional untuk tetap eksis dalam panggung politik Indonesia, meskipun hubungan yang dapat dikaitkan sebagai hubungan saling akomodatif tidak bersifat kompetitif atu tidak demokratis.

Indonesia pascakolonial dapat dilihat sebagai sebuah arena dengan cukup banyak aktor kuat dengan latar belakang sosial keagamaan yang berbeda, perbedaan latar belakang

tersebut sebagian membentuk blok-blok politik tersendiri dan bahkan perbedaan muncul dari tradisi keagamaan yang sama memiliki cara pandang yang berbeda mengenai bentuk keterlibatan dalam politik dan kemudian melahirkan faksi-faksi gerakan yang juga berbeda. Interaksi aktor-aktor gerakan sosial Islam dengan aktor-aktor politik (pemerintah dan partai) serta aktor-aktor gerakan sosial pada umumnya, secara umum, aktor gerakan sosial Islam "rela" melepaskan orientasi mereka yang formal dan kaku, ini dilakukan "agar daya panggil mereka mencakup jangkauan yang lebih luas, dan pada saat yang sama tetap ada jaminan bahwa umat Islam mengakui peran yang telah mereka mainkan".[42] Kecenderungan akomodatif merupakan indikasi dari upaya melakukan integrasi ke dalam proses politik, karena alasan inklusif, gerakan-gerakan Islam memperluas orientasi dan penerimaan umum, mencakup semua kelompok yang berkepentingan.

Strategi akomodatif tersebut di atas merupakan pilihan rasional untuk mengamankan proyek amal sosialnya, tidak menafikan dinamika dan proses perubahan politik dan terus menggarap wilayah kulturalnya. Gerakan sosial keagamaan, pada umumnya menggunakan strategi kultural untuk menghilangkan kesan adanya keterkaitannya dengan politik praktis. Kendati usaha menghilangkan kesan ini sebagian berhasil, tetapi suatu tindakan sosial dengan menggunakan strategi kultural pada prinsipnya tidak steril dari motif-motif politik. Tindakan keagamaan yang bertujuan menyadarkan, mencerahkan dan memberdayakan rakyat tidak dapat dipandang bebas dari pengaruh dan motif politik. Ketika Islam tampil dalam format kultural pada dekade 1980-an, bukan-

[42] C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "The Indonesian State and 'Deconfenssionalized' Muslim Concepts", dalam *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia,* (The Hague and bandung: W. Van Hoeve Ltd., 1959).

lah fenomena yang tak membuahkan hasil, seperti dikatakan oleh Donald K Emmerson bahwa kebangkitan Islam kultural di tengah kekalahan Islam politik merupakan hasil kooptasi antara Islam dengan pemerintah. Usaha saling mengooptasi itu, hendaknya jangan sebagai hasil pergumulan antara pihak yang menang dan kalah, sebagai suatu proses penyesuaian-penyesuaian terbatas di antara mereka sendiri ... Islam kultural berkembang sangat baik dan menakjubkan.[43]

Pendekatan kultural merupakan strategi yang dipilih gerakan Islam, sebenarnya tidaklah mengosongkan sama sekali ruang kesadaran umat dari politik. Kesadaran politik tetap ada dan dikembangkan, hanya saja ia tidak terpusat dalam bentuk politik praktis yang bersifat temporer, jangka pendek, dan secara sempit mengembangkan politik partisan. Karena itu, dalam Islam kultural, *power politics* bukanlah satu-satunya alternatif bagi perjuangan Islam di Indonesia. Terdapat berbagai peluang dan sarana bagi keberhasilan perjuangan umat Islam; antara lain melalui bidang dakwah, pendidikan, sosial-ekonomi, budaya, dan sebagainya.[44] Sebenarnya yang disebut dengan Islam kultural itu sendiri pada dasarnya, bukanlah sebuah konsep yang a-politis.[45]

Orientasi gerakan sosial Islam yang murni bersifat kultural sebenarnya sulit ditemukan, oleh karena eksistensi gerakan sosial Islam tersebut memiliki motif dan kepentingan tertentu. Dalam Islam kultural, dimensi dan muatan politisnya tidaklah diartikulasikan dengan "siapa mendapat apa"

[43] Donald K Emmerson, *Indonesia's Elite: Political Culture and Culture Politics,* (Ithaca: New York: Cornell University Press, 1976), hlm. Karel A. Strenbrik, "Toward a Pancasila Society: The Indonesian Debate on Secularization, Liberation and Development 1969-1989", dalam Exchange, No. 54 December 1989; bdk Syafii Anwar, Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, hlm. 135-136.

[44] *Ibid*., hlm. 136.

[45] *Ibid*., hlm. 137.

(*who gets what*) dan proses perjuangan meraih kekuasaan.[46] Istilah Islam kultural semakna dengan—meminjam istilah David Easton "politik alokatif" (*allocative politics*) yakni alokasi otoritatif nilai-nilai tertentu dalam suatu masyarakat untuk kepentingan masyarakat tersebut secara keseluruhan.[47] Politik alokatif diartikulasikan dengan cara mensubstansialisasikan nilai-nilai dan etik keislaman secara inklusif. Islam kultural bersifat penetratif dan inklusif, dan tidak terbatas semata-mata dalam pergumulan di bidang politik maupun kekuasaan, tetapi memberikan makna Islam kepada medan budaya dalam arti luas.[48]

Orientasi yang serba politik dan struktural atau penggunaan istilah "Islam politik" mengalami kemunduran akibat kebangkitan intelektualisme muslim dan bergeser kepada "Islam kultural". Aswab Mahasin menulis tentang hal ini "ketika medan permainan tak lagi terperangkap dalam medan politik, maka persoalannya bukan lagi bagaimana berbagai porsi dan menagih janji. Dalam medan budaya yang lebih besar, persoalannya, adalah bagaimana terus mencipta dan memperkaya diri.[49] Pergeseran orientasi umat Islam tidak hanya pada wilayah pemikiran, tetapi juga disertai dengan penataan kelembagaan. Muhammadiyah memperkuat aspek terakhir dengan melakukan penataan kelembagaan agar sesuai dengan kecenderungan perubahan.

Gerakan Islam sesuai dengan prinsip dan doktrin dasar perjuangannya menjadikan seluruh arena sebagai bagian dari kegiatan dakwah. Apa yang dimaksud dengan orientasi

[46] *Ibid*., hlm. 137.

[47] David Easton, "An Approach to the Analyses of Political System", dalam World Politics, IX (1957), hlm. 383-400; lihat juga Din Syamsuddin, "Muhammadiyah dan Rekayasa Politik Orde Baru", dalam Din Syamsuddin (ed.), *Muhammadiyah Kini dan Esok* (Jakarta: Panjimas, 1990), catatan kaki hlm. 168.

[48] *Ibid*.

[49] Aswab Mahasin, "Marhaban", dalam Prisma, No. Ekstra, Tahun XIII, 1984, hlm. 2.

kultural adalah Islam "minus politik", dalam pemahaman umum Islam kultural adalah Islam dakwah, Islam pendidikan, Islam seni. ..., identik dengan "Islam ibadah" atau "Islam masjid. Adapun Islam politik adalah Islam yang berusaha diwujudkan dan diaktualisasikan dalam kekuasaan atau kelembagaan politik resmi, khususnya pada bidang eksekutif dan legislatif,[50] sementara Emmerson menyebut bahwa Islam kultural di Indonesia benar-benar hidup dan berkembang baik ... pemerintah sama sekali tidak mempunyai kepentingan untuk menentang kesalehan religius.[51] Perspektif ini tidak menafikan dimensi politik dalam "Islam kultural", bagaimana pun itu bersifat kultural, tetap mengandung dimensi politik dalam arti luas.

Pendekatan kultural digunakan untuk mempermudah proses pengalokasian nilai-nilai Islam, strategi ini juga tetap memperkuat pandangan totalistik mengenai kehidupan, tetapi memilih pendekatan nonpolitik dan pendidikan dalam mencapai tujuan mewujudkan masyarakat yang diilhami dengan nilai-nilai Islam—suatu masyarakat Islam tampaknya diterima oleh para penguasa.[52] Posisi tersebut realistik dalam sistem politik tertutup, karena sikap itu, misi memperjuangkan terbentuknya masyarakat yang ideal akan lebih mudah, para penguasa tidak khawatir dengan kiprah kulturalnya. Cara pandang ini sesuai dengan prinsip politik sebagian gerakan Islam yang eksis. Misalnya Muhammadiyah menegaskan prinsip politik tersebut; "Kepentingan Muhammadiyah adalah ingin melihat agama Islam dapat di lak-

[50] Azyumardi Azra, "Islam Politik dan Islam Kultural: Islam Masa Pasca-Soeharto", dalam Arief Subhan, *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, (Jakarta: LSAF, 1999), hlm. 75.

[51] Emmerson, "Islam and Regime in Indonesia", hlm. 66; Bahtiar Effendi, Islam dan Negara, hlm. 47.

[52] Muhammad Kamal Hassan, Modernisasi Indonesia Respons Cendekiawan Muslim (Jakarta: LSI, 1987), hlm. 231.

sanakan oleh umatnya secara baik sehingga akan terwujud masyarakat Islam yang sebenarnya, cita-cita Muhammadiyah itu cuma satu, bagaimana agar umat Islam Indonesia ini menjalankan agamanya sesuai Al-Qur'an dan hadis. Adapun mengenai pemerintahan, partai politik, dan sebagainya Muhammadiyah sebagai ormas tidak mencampurinya. Keterlibatan anggota-anggota Muhammadiyah dalam partai politik bersifat individual dan tidak mewakili Muhammadiyah."[53]

Sisi nonpolitik ini membuka ruang bagi hubungan saling akomodasi antara gerakan-gerakan sosial Islam dengan pemerintah, dalam hal ini, sesuatu yang tidak bisa dimungkiri dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara bahwa pemerintah membutuhkan umat Islam sebagai sumber legitimasi sistem, dukungan dalam pemilu dan menyukseskan pembangunan.[54] Sikap akomodasi pemerintah terhadap umat Islam menurut Ahmad Syafii Maarif adalah akomodatif (lentur) dalam menghadapi perkembangan politik di Indonesia dan karena sikap politik yang demikian itu, maka bagi kelompok ekstrem Islam dianggap banci. Sikap akomodatif diambil oleh gerakan-gerakan Islam, karena "kekuatan mereka selama ini terletak pada sikapnya yang akomodatif pada budaya politik dengan tetap memegang prinsip,[55] dengan sikap akomodatif, Muhammadiyah mengambil posisi dan peran yang lentur serta menjauhi konfrontasi sejauh tidak bertentangan dengan idealisme gerakannya.[56]

Dengan mengembangkan sikap politik kultural dan kecenderungan akomodatif terhadap regulasi pemerintah, pa-

[53] *Suara Muhammadiyah*, edisi Desember 2002, hlm. 28.

[54] A. Azhar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman,* (Bandung: Mizan, 1994); lihat *Ibid*., hlm. 355.

[55] Syafii Maarif, "Muhammadiyah lebih Lentur pada Perubahan Politik", *Kedaulatan Rakyat*, 6 April 1995

[56] Haedar Nashir, *Dinamika Politik Muhammadiyah,* (Jogjakarta: Bigraf, 2000), hlm. 82.

da dasarnya sejalan dengan pandangan umum gerakan Islam yang tidak akan melakukan upaya-upaya yang bersifat tidak etis terhadap penguasa dan juga tidak akan melakukan penentangan yang keras terhadap pemerintah, sebagaimana mereka menerima sejumlah prasyarat konstitusi yang dikehendaki pemerintah, tetapi juga mereka menawarkan alternatif pemecahan problem-problem kebangsaan. Gerakan Islam sepenuhnya mengembangkan sikap politik yang sejiwa prinsip dasar ajaran agama yang dipahami dan karena itu mereka menggunakan cara-cara yang dibenarkan oleh agama yang penuh dengan hikmah dan bijaksana dalam memperjuangkan cita-cita dan keyakinan politiknya, khususnya yang berkaitan dengan pembentukan masyarakat yang bermoral dan masyarakat yang *khairah ummah* yang diambil dari konsep-konsep kemasyarakatan yang terdapat di dalam teks-teks suci Islam. Pemerintah bagaimana pun merupakan alat yang dapat digunakan untuk menyukseskan agenda sosial umat Islam. Inilah sebagian prinsip politik yang menjadi dasar bagi sebagian besar gerakan sosial Islam Indonesia.

Tindakan sosialnya merefleksikan prinsip dasar perjuangannya yang tidak terkait dengan urusan-urusan politik praktis dan masalah-masalah perebutan kekuasaan. Kendati dalam sejumlah kasus, ditemukan praktik politik aktor-aktor gerakan sosial Islam yang secara personal mengandung makna yang mencerminkan keinginan mereka untuk berkuasa seperti pada kasus pemilihan Presiden secara langsung pada tahun 2004. Sejumlah calon yang menjadi pasangan Capres-Cawapres berasal dari aktor-aktor gerakan sosial Islam, kita bisa menyebut Amien Rais sebagai Capres yang semula merupakan aktor gerakan sosial Islam modernis Muhammadiyah, namun sejak tahun 1999, Amien Rais telah keluar secara resmi dari kepemimpinan Muhammadiyah dan menjadi ketua partai (PAN). Selain Amien Rais, muncul calon lain

yang masih aktif sebagai aktor dan elite gerakan sosial Islam, yaitu Hasyim Muzadi masih menjabat sebagai ketua umum PB NU dan Sholahuddin Wahid yang juga masih aktif sebagai ketua PB NU masuk dalam bursa cawapres.

Tindakan aktor-aktor gerakan sosial Islam tersebut murni merupakan pilihan-pilihan pribadi yang sekalipun telah memperoleh pertimbangan rasional dari elite-elite gerakan lainnya, namun keinginan untuk menjadi aktor yang ikut memperebutkan posisi kekuasaan justru muncul dari dalam diri sang aktor sendiri. Adapun alat-alat, cara-cara dan strategi yang akan mendukung bisa dipertimbangkan secara kelembagaan dan secara personal.

Teori-teori Gerakan Sosial

Gerakan sosial mempunyai karakteristik yang berbeda dengan gerakan massa sekalipun antara gerakan sosial dan gerakan massa memiliki kesamaan tertentu. Dalam gerakan sosial, suatu tujuan yang hendak dicapai terumuskan secara jelas dan alat-alat yang digunakan untuk mencapainya juga jelas. Kemunculan dan perkembangan gerakan sosial (*social movement*) sangat ditentukan oleh konteks sosial politik suatu masyarakat. *Social movement* menurut Turner dan Killian adalah "*a collectivity acting with some continuity to promoter or resist a change in the society or organization of which it is part,* yakni suatu tindakan kolektif berkelanjutan untuk mendorong atau menghambat perubahan dalam masyarakat atau organisasi yang menjadi bagian dari masyarakat itu.

Dalam sejumlah kenyataan bahwa suatu gerakan sosial selain memiliki bentuk gerakan yang tidak melembaga, juga merupakan gerakan yang terorganisasi, berkelanjutan dan tantangan kesadaran diri yang menunjukkan bagian identitas para pelakunya. Berbagai bentuk gerakan sosial yang mun-

cul tidak hanya merupakan fenomena sosial semata, tetapi juga terkait dengan sejumlah doktrin dan paham-paham keagamaan. Berbagai bentuk gerakan revolusi, sekte-sekte atau gerakan keagamaan, organisasi politik, berbagai ragam kampanye, hingga ke gerakan sosial baru (*new social movement*) dengan basis-basis konsep aksi kolektif (*collective action*), perubahan sosial (*social chnage*), konflik sosial (*sociel conflict*), dan sebagainya.[57]

Perubahan politik dan modernisasi yang berlangsung dalam masyarakat telah mendorong munculnya gerakan-gerakan sosial yang begitu banyak dengan berbagai isu dan agenda perjuangan masing-masing kelembagaan gerakan sosial 1960-an dan terus berlangsung akibat terjadinya modernisasi, membawa implikasi bagi menjamurnya gerakan-gerakan sosial dan di era mutakhir, gerakan sosial tidak hanya berkaitan dengan isu-isu modernisasi dan persoalan modernitas lainnya, tetapi juga berkaitan dengan sistem kepercayaan, ideologi, dan wacana-wacana politik lainnya. di sinilah gerakan sosial memerlukan aliansi strategis dengan kekuatan ideologi lain untuk memperjuangkan keyakinan dan ideologinya.

Untuk memahami kecenderungan perkembangan gerakan sosial dan perubahan paradigma dalam menjelaskan, menurut Robert Mirsel setidaknya terdapat tiga tahap pergeseran; *pertama,* pada era 1940-a sampai era 1950-an yang ditandai dengan pandangan negatif mengenai gerakan kemasyarakatan dan menggunakan perspektif psikologi sosial seperti dalam menjelaskan tentang perkumpulan massa (*mass action),* kerusuhan, dan lain-lain. *Kedua,* era 1960-an, teori-teori gerakan sosial didasarkan pada pandangan

[57] Mario Diani, "The Concept of Social Movement", dalam Kate Nash, editor, *Reading in Contemporary Political Sociology,* (Malden-Massachutes: Blackwell Publishers, 2000), hlm. 155-156.

yang lebih positif dengan fokus perhatian pada gerakan-gerakan yang terorganisasi serta memiliki strategi yang rasional untuk mengubah kondisi-kondisi struktural tertentu seperti gerakan perjuangan hak-hak sipil, gerakan kemerdekaan dan anti kolonial, gerakan anti-komunis, gerakan-gerakan mahasiswa, gerakan Kiri Baru (*New Left*) dan sebagainya. *Ketiga,* sejak 1970-an yang disebut periode dekonstruksi yang menyoroti fenomena gerakan sosial sebagai terkait dengan struktur-struktur individual dan sosial yang tidak selalu memiliki unsur-unsur baku seperti gerakan ultra-nasionalis, gerakan Kanan Baru (*New Right*), gerakan fundamentalisme agama (Kristen, Hindu, Islam), politik identitas dan politik rasial, gerakan sosial baru (*New Social Movement*) dan sebagainya. Para sosiolog gerakan kemasyarakatan pada periode ketiga tersebut menanggapi kenyataan dan pemikiran baru yang menyertai perkembangan gerakan-gerakan sosial dengan teori dan konsep kebudayaan, pembingkaian (*framing*), dan konstruksi identitas.[58]

Organisasi gerakan sosial memiliki beberapa aspek yang secara utuh guna memahami suatu bangunan organisasinya. Menurut John Lofland[59] terdapat enam aspek penting; *pertama,* aspek kepercayaan. Aspek ini mengandung makna sebagai hal-hal yang dianggap benar, di mana anggapan tersebut digunakan sebagai penggerak untuk menentang realitas, termasuk di dalamnya doktrin, ideologi, pandangan hidup, harapan, kerangka berpikir, dan wawasan. Substansi kepercayaan gerakan sosial lebih banyak berbicara tentang lokasi sosial (*social location*) di mana kepercayaan itu hidup, dari-

[58] Robert Mirsel, *Teori Pergerakan Kemasyarakatan,* (Yogyakarta: Insist, 2004), hlm. 15-20.

[59] John Lofland, *Social Movement Organizations,* (New York: Guide to Research on Insurgent Realities, Aldien de Gruyter, 1996); lihat juga Ngadisah, *Konflik Pembangunan dan Gerakan Sosial Politik di Papua,* (Yogyakarta: Raja, 2003), hlm. 171-242.

pada substansi atau karakter gerakan karena aliran utama (*mainstream*) selalu berada dalam konteks sosial tertentu. Konstruksi sosial seperti demokrasi, kapitalisme, kebebasan individu, hak-hak asasi manusia yang dianggap benar oleh orang Amerika, mungkin dianggap sebagai penyimpangan atau kesalahan bagi orang di Uni Soviet. Tidak selamanya isu-isu yang telah diterima luas di negara-negara maju dapat dengan mudah diterima di negara-negara berkembang, karena itu harus dikoreksi, dimarginalkan dan dihilangkan dalam percaturan wacana karena dianggap bertentangan dengan budaya suatu masyarakat dan keyakinan umum warga. Gerakan yang mengandalkan keyakinan dan ideologi tertentu selalu berorientasi pada perubahan norma-norma dan nilai-nilai yang sangat mungkin tidak sejalan dengan nilai-nilai yang sudah mapan dalam masyarakat dan membuat formulasi untuk melakukan perlawanan konsepsi terhadap gagasan yang sudah mapan.

Kedua, organisasi gerakan sosial. Upaya pelembagaan gerakan sosial merupakan sarana efektif untuk mencapai tujuan. Adanya organisasi sebagai cara untuk menggerakkan orang-orang yang mempunyai kepercayaan sama, agar mau melakukan sesuatu untuk mencapai tujuan. Struktur organisasi gerakan sosial akan ditentukan oleh jenis kelembagaan yang dibentuk dan tujuan yang hendak dicapai. Keanggotaan organisasi juga memiliki kriteria-kriteria tertentu, hanya mereka yang mnyetujui visi-misi gerakan itu yang dapat menjadi anggota gerakan sosial. Selain itu, organisasi gerakan sosial memerlukan pemimpin gerakan dan aspek pendanaan atau sumber keuangan yang dapat menopang kegiatan-kegiatan gerakan dalam mencapai tujuan. Gerakan sosial yang independen dan mandiri biasanya memiliki unit-unit usaha mandiri yang menjadi sumber pembiayaan gerakan. Meski demikian, dalam perkembangan mutakhir, gerakan

sosial juga lebih banyak menjadi "agen-agen" dari kepentingan pihak luar, karena memperoleh dukungan pendanaan dari pihak luar.

Ketiga, sebab-sebab timbulnya gerakan sosial. Sebagian besar dari gerakan sosial yang tumbuh dan berkembang pesat lahirnya dari tradisi, budaya dan mempunyai sistem kepercayaan dan doktrin, setidaknya terdapat ideologi yang dipegang teguh oleh para aktor gerakan yang kemudian mendorong mereka untuk bergerak. Tetapi juga harus disadari bahwa terdapat juga gerakan sosial yang tumbuh dengan motif ekonomi dan tidak mempunyai doktrin yang jelas dan umumnya gerakan sosial semacam ini mudah terpengaruh dan tidak memiliki pendirian yang jelas, akibatnya gerakan mereka lebih ditentukan oleh perhitungan ekonomi dan keuntungan apa yang dapat dinikmati dari aktivitas pergerakannya. Banyak contoh kasus gerakan sosial yang muncul dari akibat kuatnya keyakinan dan ideologi yang dimilikinya dan mereka secara sungguhnya untuk memperjuangkan cita-cita mereka agar dapat terwujud. Demikian pula, gerakan sosial yang muncul akibat kuatnya motif dan kepentingan ekonomi. Model kedua ini, banyak ditemukan di berbagai daerah, gerakannya muncul bukan atas dasar keyakinan dan pendirian ideologi yang jelas, tetapi lebih karena adanya peluang-peluang ekonomi politik yang dapat diperoleh dari adanya gerakan sosial. Kasus semacam ini, bisa ditemukan di masyarakat Riau yang memiliki Sumber Daya Alam yang kuat, Kalimantan Timur, dan Papua.

Keempat, keikutsertaan. Setiap gerakan sosial memerlukan adanya keikutsertaan dalam gerakan. Ketika banyak orang yang merasa tidak puas dan kecewa atas perlakuan tidak adil, ketimpangan sosial dan ekonomi, kebijakan yang diskriminasi atau adanya gangguan dalam keyakinan individu, mereka berusaha mencari upaya yang bermakna agar

kondisi dan keadaan yang mereka hadapi dapat diubah yang dimanifestasikan dalam bentuk gerakan, baik individual maupun kolektif. Untuk tindakan yang bersifat kolektif, terdapat tindakan yang lepas kontrol (spontan) dan ada pula yang terorganisir dengan membentuk wadah untuk memperjuangkan kepentingan mereka. Dalam pengorganisasian yang terakhir inilah banyak orang yang direkrut menjadi anggota dan pengikut. Tingkat partisipasi atau keikutsertaan dalam gerakan dapat dibagi berdasarkan intensitasnya mengikuti kegiatan-kegiatan organisasi, mulai dari yang paling lemah sampai yang paling kuat. Tingkat kekuatan mereka di dalam organisasi gerakan sangat tergantung pada motivasi dan pemahamannya terhadap arah dan tujuan gerakan.[60]

Kelima, strategi. Setiap gerakan sosial mempunyai sasaran gerakan yang bersifat jangka pendek, menengah, dan jangka panjang. Organisasi gerakan sosial Islam seperti Muhammadiyah misalnya memiliki cita-cita jangka pendek yakni terbentuknya individu-individu yang beriman dan menjalankan ajaran agamanya sesuai tuntunan Al-Qur'an maupun Hadits (Islam murni) dan sasaran jangka panjang adalah terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya. Untuk mencapai tujuan gerakan, keterlibatan individu, baik secara pribadi ataupun secara kelembagaan sangat diperlukan untuk mencapai tujuan gerakan. Gerakan masyarakat lokal yang menuntut dilaksanakan otonomi daerah sebelum UU otonomi disahkan dapat dipandang dalam kerangka menciptakan keadilan regional, tetapi ketika tujuan otonomi itu sudah terwujud, maka gerakan sosial tadi dapat berkembang menjadi gerakan-gerakan sosial baru yang memiliki cita-cita dan semangat baru atau bahkan berakhir setelah tujuan itu tercapai. Setiap gerakan sosial memiliki strategi yang ber-

[60] Ngadisah, *Konflik Pembangunan dan Gerakan Sosial Politik di Papua,* (Yogyakarta: Raja, 2003).

variasi untuk mencapai tujuannya, ada gerakan sosial yang mengandalkan orientasi kerjanya pada wilayah yang bersifat nonpolitik, tetapi juga banyak gerakan sosial yang mengaitkan diri secara langsung dengan kegiatan-kegiatan politik praktis.

Keenam, efek (pengaruh) gerakan. Gerakan sosial yang membuat agenda gerakan yang jelas, tentu akan berhasil merekrut anggota yang banyak dan efek dari pengorganisasian itu adalah terjadi perubahan dan cara pandang pihak-pihak yang dianggap kompeten untuk merespons tuntutan aktor-aktor gerakan sosial. Setiap gerakan sosial memberikan efek yang signifikan bagi anggota-anggota gerakan dan apabila agenda yang diperjuangkan menyangkut kepentingan umum warga, maka pengikutnya semakin banyak dan efek yang dihasilkan juga akan lebih besar dirasakan oleh warga. Dalam kasus gerakan masyarakat adat di Papua yang menuntut pihak Freeport untuk memberikan bagi hasil yang wajar kepada penduduk setempat, ketika tuntutan itu semakin meluas dan melibatkan warga masyarakat Papua, pemerintah pusat dan pihak Freeport merespons tuntutan itu dan akhirnya Jakarta memberikan otonomi khusus kepada Papua dan kini masyarakat Papua menikmati hasil alam mereka secara lebih proporsional. Efek dari perjuangan itu dirasakan oleh seluruh masyarakat Papua. Demikian halnya dengan gerakan Riau Merdeka yang menggema sejak kejatuhan Orde Baru, yang dituntut adalah bagi hasil sumber minyak di Riau dan sumber daya alam lainnya secara adil dengan pemerintah daerah, hasilnya tuntutan yang disuarakan oleh sejumlah agen-agen gerakan sosial pada masa awal reformasi tersebut membuahkan hasil dengan adanya pembagian hasil SDA secara wajar dan adil.

Selain enam aspek di atas, teori gerakan sosial juga mencakup beberapa kerangka analisis sosiologis mengenai

gerakan sosial. Menurut Touraine terdapat dua aspek yaitu; *pertama,* perhatian pada aspek gagasan dari gerakan sosial sebagai kombinasi dari hal-hal prinsip yang menyangkut identitas, perlawanan, dan totalitas yang melekat pada aktor atau pelakunya terutama dalam konteks konflik sosial. *Kedua,* aspek yang menyangkut perbedaan atau diferensiasi yang tinggi mengenai keyakinan (*beliefs*) dan orientasi (*orientations*) yang menyertai suatu gerakan sosial.

Pada mulanya tema kajian sosiologi gerakan sosial menurut Robert Mirsel menyangkut aspek-aspek keterlibatan individu dalam gerakan, ideologi, fenomena perkumpulan massa, tingkah laku kolektif, dan perlawanan terhadap institusi-institusi lain yang dianggap sebagai ancaman. Pada periode kedua mengangkat tema pada aspek-aspek organisasi dan perilaku organisatoris, tujuan dan cita-cita, mobilisasi, strategi penggalangan, perilaku kolektif, aksi-aksi dalam struktur, keterkaitan perilaku dan aksi, dan perilaku gerakan (*movement behaviour*). Pada periode ketiga menyoroti aspek ideologi dan sistem kepercayaan yang menyertai kebangkitan gerakan sosial.[61] Pada periode ketiga ini, gerakan sosial lebih banyak dimanifestasikan dengan kekuatan ideologi gerakan daripada aspek-aspek lainnya, kendatipun dalam kasus-kasus tertentu dimensi organisasi dan perilaku serta mobilisasi massa menjadi rangkaian penjelasan sosiologis mengenai eksistensi gerakan sosial. Dengan mengacu pada hal tersebut, melahirkan berbagai klasifikasi teoretik mengenai bentuk gerakan sosial dan ideologi yang melingkupinya.

Gerakan sosial yang disesuaikan dengan orientasi dan isu yang diperjuangkan dapat mewujud dalam bentuk berikut ini; *pertama,* gerakan transformasi (*transformative movements*) atau gerakan revolusi (*revolutionary movements*) yak-

[61] Robert Mirsel, *Op. cit.*

ni gerakan sosial yang bertujuan untuk melakukan perubahan secara total atau menyeluruh dalam struktur kehidupan masyarakat yang dipandang kritis atau tidak memuaskan seperti gerakan revolusi sosial dan gerakan keagamaan radikal. *Kedua,* gerakan reformasi (*reformative movements*) suatu gerakan sosial yang bertujuan untuk melakukan perubahan pada sebagian aspek struktur kehidupan masyarakat, seperti gerakan kaum perempun dan gerakan anti-aborsi. *Ketiga,* gerakan penyelamatan (*redemptive movements)* yaitu perubahan yang bersifat total untuk penyelematan manusia dari berbagai jalan kehidupan yang menyimpang, seperti pada umumnya gerakan-gerakan keagamaan, termasuk di dalamnya gerakan-gerakan sekte keagamaan. *Keempat,* gerakan alternatif (*alternative movements*), sebagai kebalikan dari gerakan penyelamatan, yaitu gerakan yang bertujuan untuk melakukan perubahan pada sebagian kehidupan individu anggotanya, seperti gerakan anti-alkohonisme atau untuk menyelamatkan para pecandu alkohol.[62]

Berbagai analisis tentang gerakan sosial secara umum mengindikasikan adanya orientasi yang sama meski dari sudut pandang yang berbeda. Muncul misalnya teori mobilisasi sumber daya (*resource mobilization theory*), kemudian perspektif proses politik (*political process perspective*) dan pendekatan gerakan sosial baru (*new social movements approach*).[63] Dengan sejumlah model melakukan analisis terhadap gerakan sosial, menurut Robert Mirsel mencakup analisis teoretik dalam sosiologi gerakan sosial, yaitu teori perilaku kolektif, ketegangan struktural, mobilisasi sumber daya, marxisme, dekonstruksionisme, dan post-strukturalisme.

[62] Anthony Giddens, Sociology (Cambridge: Policy Press, 1993), hlm. 643, dikutip dalam Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariah: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia,* (Jakarta: PSAP, 2007), hlm. 52-53.

[63] *Ibid*., hlm. 54.

Teori gerakan sosial di atas dapat digunakan untuk menjelaskan fenomena gerakan sosial secara umum, termasuk gerakan sosial Islam. Kendati dalam bagian tertentu gerakan sosial Islam memiliki kekhasan yang tidak sepenuhnya sama dengan gerakan sosial pada umumnya. Berikut ini beberapa bentuk analisis gerakan sosial yang dibuat oleh Haedar Nashir untuk memahami gerakan Islam syariah yang menjamur di Indonesia pasca-Orde Baru.[64] *Pertama,* analisis "perilaku kolektif" (*collective behaviour*). Menurut teori ini, bahwa suatu pergolakan atau gerakan sosial terjadi karena adanya mobilisasi atas dasar *belief* seperti perilaku tak terlembaga, revivalisme agama, pemberontakan, dan revolusi. Keyakinan tersebut mengalami proses generalisasi (*generalized belief*) yang terdiri atas hal-hal yang bersifat histeria, keinginan, norma, dan nilai gerakan sosial sebagai kolektiva terdiri atas kelompok yang tidak terlembaga, keanggotaan yang selalu berubah, dan kepemimpinan yang ditentukan lebih oleh kelompok informal daripada prosedur formal untuk melegitimasi kekuasaan. Teori deprivasi relatif yang dikemukakan oleh Samuel Stouffer memberikan penekanan bahwa seseorang atau sekelompok orang melakukan gerakan sosial karena adanya perasaan terampas hak-haknya dibandingkan dengan kelompok yang menjadi acuan (*reference group*). Dalam teori deprivasi relatif, para pelaku gerakan mengalami jarak antara nilai pengharapan (*value expectations*) dengan nilai kemampuan (*value capabilities*) yang dimilikinya.

Kedua, analisis ketegangan struktural. Suatu gerakan sosial terjadi ditandai dengan adanya kemarahan dan keputusasaan yang melahirkan gerakan gerak emosional yang sedemikian rupa yang disebabkan oleh adanya ketegangan sosial pada level makro dalam masyarakat. Ketegangan ter-

[64] Lihat Haedar Nashir, Gerakan Islam Syariah, hlm. 54-64

jadi antara lain karena adanya persoalan yang saling memiliki hubungan satu sama lain yang bersifat eksis dan objektif dalam masyarakat, termasuk ketegangan antara aktor-aktor sosial dalam menanggapi dan mengomunikasikan persoalan tersebut. Ketegangan juga terjadi akibat faktor-faktor sosial dan ekonomi misalnya ketegangan antara penduduk asli dengan pendatang pada kasus ketegangan dan konflik di Kupang (NTT) dan Sampit (Kalimantan Tengah). Ketegangan juga muncul akibat adanya persaingan antara kekuatan sosial baik disebabkan oleh faktor-faktor ekonomi, persaingan kultural maupun politik.

Ketiga, analisis mobilisasi struktural. Analisis ini menekankan pada tindakan yang pada umumnya rasional yang dilakukan pengikut gerakan sosial untuk membuat gerakannya berhasil. Suatu gerakan sosial akan berhasil secara efektif apabila tindakan para pengikut gerakan itu haruslah dilakukan oleh organisasi pergerakan. Suatu gerakan sosial harus menggabungkan sejumlah alat, cara-cara, dan berbagai strategi agar tujuan dari oranisasi gerakan itu dapat tercapai secara rasional dengan melibatkan suatu aksi gerakan kolektif.

Keempat, analisis kulturalisme. Gerakan sosial dalam konteks ini dianalisis dengan memaknai tindakan sosial anggotanya dan gerakan sosial dapat dianalisis dengan pendekatan proses pembingkaian yakni dilihat sebagai produk dari konstruksi budaya, sehingga gerakan sosial memiliki dan tidak dapat dilepaskan dari dimensi kebudayaan di mana gerakan tersebut muncul dan berkembang. Dalam hal ini, gerakan sosial tidak hanya berkaitan dengan dimensi ideologi gerakan semata, tetapi juga sistem kepercayaan yang melekat kuat dalam kehidupan kemasyarakatan.

Suatu gerakan sosial dapat disebut sebagai *colletive behaviour* merupakan mobilisasi atas dasar suatu *belief*, keyakinan, yang mendefinisikan kembali aksi sosial. Gerkan

sosial berwujud perilaku yang tak terlembaga, termasuk revivalisme agama. Keyakinan menjadi pendorong untuk ikut serta di dalam gerakan sosial, oleh Neil Smelser disebut *generalized belief* yang terdiri atas; bersifat histeria melahirkan panik; bersifat keinginan melahirkan keranjingan atau tipe tertentu dari revivalisme dan lain-lain; bersifat bermusuhan, melahirkan upaya yang mengambinghitamkan orang lain untuk tindak kekerasan dan lain-lain; berorientasi norma, melahirkan pergerakan *reform* dan *counter reform;* berorientasi nilai, melahirkan revolusi politik, pergerakan nasional, pemberontakan menentang Undang-undang Dasar Negara dan lain-lain.[65] Menurut Neil Smelser, komponen-komponen aksi-aksi sosial terdiri atas; nilai-nilai; norma-norma; mobilisasi motivasi perseorangan untuk aksi yang teratur dalam peran-peran kolektivitas; dan fasilitas situasional atau informasi, keterampilan, alat-alat dan rintangan dalam mencapai tujuan yang konkret. Setiap aksi sosial itu dan ditujukan untuk mengubah nilai-nilai, norma-norma, peranan dan fasilitas.

Lebih jelasnya Smelser menunjukkan bahwa gerakan sosial dapat terjadi jika terdapat sejumlah faktor penentu yang terdiri atas; 1) *structural conduciveness,* yaitu adanya suatu struktur sosial yang mendukung terhadap lahirnya suatu gerakan; 2) *structural strain,* yaitu adanya suatu ketegangan struktural yang timbuk, misalnya adanya suatu ancaman tertentu dan privasi ekonomi; 3) *the spread of generalized belief,* yaitu tersebarnya keyakinan umum yang dianut. Ini berarti situasi harus dibuat bermakna bagi para pelaku potensial, sumber ketegangan dan cara menghadapinya harus diidentifikasi; 4) *the precipitating,* yaitu faktor pencetus berupa se-

[65] Neil Smelser, *Theory of Collective Behaviour*, (New York: The Free Press, 1971), hlm. 79-130; lihat juga Anhar Gonggong, Abdul Qahar Mudzakkar: Dari Patriot Hingga Pemberontak, (Jakarta: Grasindo, 1992), hlm. 12.

suatu yang dramatik. Suatu peristiwa empirik atau situasi tertentu dapat menjadi lebih dari satu faktor penentu dalam gerakan sosial; 5) *mobilization into action,* yaitu suatu mobilisasi untuk bertindak. Dalam situasi ini peranan seorang amat menentukan. Situasi dapat berkembang dari kepanikan, timbulnya permusuhan dan kemudian diteruskan dengan agitasi untuk *reform* atau revolusi; 6) *the operation of social control,* yaitu pengoperasian kontrol sosial atau faktor penentu yang berbalik mencegah, mengganggu, membelokkan, merintangi gejolak-gejolak itu, dengan cara; a] mencegah terjadinya episode gejolak sosial dan b] mobilisasi alat-alat negara segera setelah gejolak sosial mulai terjadi.[66]

Gerakan sosial lahir dan berkembang dengan sejumlah pembingkaian, baik struktur sosiobudaya dan politik maupun karena faktor ideologi dan keyakinan yang muncul dalam organisasi gerakan sosial. Ketegangan sosial yang muncul, baik karena persoalan adaptasi gerakan maupun dari perlawanan yang muncul dapat dipandang dalam sejumlah orientasi aktor-aktor gerakan yang beragam.

[66] Ibid., hlm. 12-13

4

ALI SYARI'ATI DAN SOSIOLOGI ISLAM: MENAWARKAN ISLAM PROGRESIF DAN BERKEMAJUAN

Kelompok yang diwakili Habil adalah kelompok taklukan dan tertindas; yakni, rakyat yang sepanjang sejarah dibantai dan diperbudak oleh sistem Qabil, sistem hak milik individu yang memperoleh kemenangan dalam masyarakat. Peperangan antara Habil dan Qabil adalah pertempuran sejarah abadi yang telah berlangsung pada setiap generasi. Panji-panji Qabil senantiasa dikabarkan oleh penguasa, dan hasrat untuk menebus darah Habil telah diwarisi oleh generasi keturunannya—rakyat tertindas yang telah berjuang untuk keadilan, kemerdekaan dan kepercayaan teguh pada suatu perjuangan yang terus berlanjut pada setiap zaman.
(Ali Syari'ati, 1982)

Untuk menebus melarikan diri dari kesepian, kutekuni sejarah; segera ku cari saudaraku Ain Al-Quzat. Pada puncak perkembangan usia remajanya dia harus menjalani hukum bakar hidup-hidup. Kesalahannya: memiliki kesadaran, kepekaan dan keberanian berpikir. Dalam masa kejahilan kesadaran memang merupakan dosa. Dalam msyarakat tertindas lagi terhina keluhuran jiwa serta kekuatan kalbu,

sebagaimana kata Buddha,
"menjadi sebuah pulau di negeri danau" adalah dosa tanpa ampun. (Ali Syariati, 1982)

Kuatnya aliran positivisme dalam kajian sosiologi telah membawa pada konsekuensi penggunaan alat-alat metodologi yang melegitimasi pengetahuan ilmiah yang didasarkan pada fakta-fakta empirik atau fakta yang dapat dijangkau oleh pancaindra manusia. Selain itu, struktur-struktur sosial pun mengikuti kecenderungan umum klasifikasi yang dikonstruksi oleh Karl Marx mengenai dua jenis kelas sosial, yaitu kelas borjuasi dan kelas proletariat atau kelas pemilik modal dan kelas para buruh dan pekerja.

Sosiologi sebagai cabang ilmu dengan memfokuskan diri pada penjelasan mengenai fakta-fakta sosial, baik fakta sosial yang bersifat individual maupun fakta yang bersifat kolektif, ataupun fakta subjektif yang hanya bersifat membatin dalam diri seseorang telah berkembang dengan baik. Sebagai suatu bidang ilmu, sosiologi memiliki objek kajian yang khas bila dibandingkan dengan bidang ilmu yang lain seperti psikologi, sejarah, politik, antropologi, dan ilmu-ilmu sosial lainnya. Karena itu, sosiologi dikembangkan dengan cara pandang yang bersifat skeptis terhadap fenomena sosial. Teori-teori sosiologi bertugas menjelaskan dan meramalkan fenomena sosial melalui pengetahuan tentang hubungan antara berbagai faktor yang saling berkaitan, karena tidak ada satu fakta sosial yang berdiri sendiri, tanpa terkait dengan fakta sosial lainnya.

Dengan perkembangan yang menakjubkan sejak awal abad ke-20, sosiologi telah menjadi bidang ilmu yang kuat, baik dalam hal teorinya maupun metodologinya serta objek yang menjadi kajiannya. Dalam perkembangan sosiologi

hingga akhir abad ke-20, bidang ilmu ini belum banyak melahirkan ahli dalam komunitas muslim yang berupaya menjelaskannya dalam perspektif Islam, kecuali dalam bagian tertentu penulis Barat menjadikan sebagai perbandingannya.

Relasi sosial antar-elemen-elemen kunci dalam masyarakat hanya dipotret melalui hubungan timbal balik yang bersifat material antara satu kelompok dengan kelompok lain, antara satu orang dengan orang lain dan antar-individu dengan kelompok. Padahal dalam makna yang paling mendasar, hubungan sosial tersebut mengandung nilai-nilai, norma-norma dan ideologi, karena berkaitan dengan eksistensi setiap kelompok dalam masyarakat.

Dalam konteks inilah posisi intelektual muslim Ali Syariati memperoleh tempat dalam kajian sosiologi Islam. Cara Ali Syariati menjelaskan konteks sosial memiliki posisi yang berbeda dengan cara para penulis Barat, oleh karena Syariati meletakkan nilai-nilai atau ideologi yang dianutnya sebagai paradigma memahami fakta-fakta sosial. Penjelasan Syariati mengenai komunitas muslim

Sekilas tentang Ali Syariati

Apabila dilihat dari silsilah keluarga, Ali Syariati bukanlah keturunan rakyat biasa, karena ia bisa memperoleh pendidikan yang layak, bisa mengelilingi dunia dan sekolah di tempat-tempat yang elite. Meskipun demikian, sosok Ali Syariati bukanlah manusia yang bangga dengan kemewahan duniawiah, bukan juga manusia yang "betah" hidup berlebihan di tengah rakyatnya menderita, oleh karena itu, kesulitan umatnya dirasakan dengan sungguh-sungguh untuk kemudian memikirkan solusi bagi pemecahannya.

Ali Syariati adalah anak pertama Muhammad Taqi dan Zahra, lahir pada 24 November 1933, ayahnya bernama Mu-

hammad Taqi Syari'ati adalah seorang ulama dan guru besar terkenal di Iran. Adapun kakek dari ibunya juga seorang ulama terkenal, Ali Syariati lahir dan dibesarkan di lingkungan yang agamis dan pembentukan kepribadian Syariati kecil langsung dari ayahnya sendiri. Bertepatan dengan periode ketika ayahnya menyelesaikan studi keagamaan dasarnya dan mulai mengajar di sebuah sekolah dasar, Syerafat. Ali Syariati lahir dalam keluarga terhormat. Dalam keluarga ini ritual dan ritus keagamaan ditunaikan dengan saksama. Pada masa kanak-kanak ketika teman-temannya asyik bermain, Syariati asyik membaca buku-buku sastra seperti Les Miserable karya Victor Hugo. Kegemaran ini terus berlanjut hingga masa remajanya. Sejak tahun pertamanya di sekolah menengah atas, ia asyik membaca buku-buku filsafat, sastra, syair, ilmu sosial dan studi keagamaan di perpustakaan ayahnya yang berjumlah 2.000 buku. Kegemarannya inilah yang membuat ia jarang bermain dengan teman-teman sebayanya.

Pada 1955, Ali Syariati masuk Fakultas Sastra Universitas Masyhad yang baru saja diresmikan. Selama di Universitas tersebut, sekalipun menghadapi persoalan administratif akibat pekerjaan resminya sebagai guru *full-time*, Syariati paling tinggi rankingnya di kelas. Bakat, pengetahuan dan kesukaannya kepada sastra menjadikannya populer di kalangan mahasiswa. Di universitas, Syariati bertemu Puran-e Syariat Razavi, yang kemudian menjadi istrinya. Karena prestasi akademisnya di Universitas ini, dia mendapat beasiswa untuk melanjutkan studi ke luar negeri. Pada April 1959, Syariati pergi ke Paris sendirian. Istri dan putranya yang baru lahir, bernama Ehsan bergabung dengannya setahun kemudian. Selama di Paris, Syariati berkenalan dengan karya-karya dan gagasan-gagasan baru yang mencerahkan, yang memengaruhi pandangan hidup dan wawasannya mengenai dunia.

Dia mengikuti kuliah-kuliah para akademisi, filsuf, penyair, militan, dan membaca karya-karya mereka, terkadang bertukar pikiran dengan mereka, serta mengamati karya-karya seniman dan pemahat. Dari masing-masing mereka Syariati mendapat sesuatu, dan kemudian mengaku berutang budi kepada mereka. Di sinilah Syariati berkenalan dengan banyak tokoh intelektual barat antara lain Louis Massignon yang begitu dihormatinya, Frantz Fanon, Jacques Berque, dan lain-lain.

Walaupun berada di Paris, namun pribadi Syariati yang penuh dengan semangat perjuangan menegakkan kebenaran dan keadilan, ia tetap berjuang menentang rezim Iran. Antara 1962 dan 1963, waktu Syariati tampaknya habis tersita untuk aktivitas politik dan jurnalistiknya. Pemikirannya yang cemerlang dan gerakan politiknya yang menggugah semangat kaum muda menjadikan dia sebagai figur oposan yang sangat spektakuler dalam mengubah tatanan politik atas kekuasaan hegemoni Syah Pahlevi. Karena wataknya yang kritis, sekembalinya di Iran dengan gelar doktoral tahun 1963, Syariati menjadi sosok yang karismatis yang kuliah-kuliahnya di universitas Masyhad sangat memukau dan memikat audiens, karena isi kuliahnya yang membangkitkan orang untuk berpikir. Karena begitu karismatis, akhirnya pemerintahan Syah Pahlevi berang. Karena merasa terancam, pada 16 Mei 1977, Syariati meninggalkan Iran. Ia mengganti namanya menjadi Ali Syariati. Tentara Syah, SAVAK akhirnya mengetahui kepergian Ali Syariati mereka mengontak agen mereka di luar negeri. Di London Inggris, pada 19 Juni 1977 jenazah Ali Syariati terbujur di lantai tempat ia menginap. Kematian yang tragis seorang pejuang Islam yang teguh memperjuangkan keyakinannya. Ia syahid dalam memperjuangkan apa yang dianggapnya benar. Ali Syariati telah mengkuti jejak sahabat Nabi dan Imam Ali yang begitu

dikagumi dan dijadikan simbol perjuangannya, Abu Dzar Al-Ghifari.

Ali Syariati adalah salah seorang tokoh yang membantu perjuangan Imam Khomeini dalam menjatuhkan rezim Syah Iran yang lalim, untuk menegakkan kebenaran dan keadilan menurut ajaran Islam. Doktor sastra lulusan Universitas Sorbonne Perancis ini berjuang tak kenal lelah dan takut. Selama hidupnya ia mengabdikan dirinya untuk membangunkan masyarakat Islam Iran dari belenggu kezaliman. Pikiran-pikiran dalam ceramahnya telah membuat para pemuda dan mahasiswa Iran tergugah semangat untuk memperjuangkan kebenaran, keadilan, dan kesejahteraan bagi rakyatnya. (Ali Rahnema, 2006)

Beberapa waktu setelah kembali ke Iran pasca pengembaraan intelektualnya di Perancis, pada September 1964, Syari'ati mendapat kesempatan untuk mengartikulasikan seluruh idealismenya di Universitas Masyhad. Pada tahun 1969, ia menerbitkan karya monumental Eslamshenasi (Islamology) yang didasarkan pada naskah-naskah kuliah yang diberikan dalam suatu kursus tentang sejarah Islam. Secara garis besar, buku ini berisi benih-benih pemikiran Syari'ati yang menyatakan penentangannya terhadap kelompok intelektual terbaratkan (*gharbzadegi/westoxication*), yang pikirannya hanya didasarkan pada hasil terjemahan sumber asing yang tidak mampu melahirkan karya intelektual mandiri dan asli. Ia juga menyerang kaum ulama resmi pemerintah dan tradisional yang hanya bisa menjadi kaum lemah dan terhegemoni oleh kekuasaan besar. Mereka tidak mampu berbuat lebih dari sekadar seorang rohaniwan yang berbicara dari tempat sunyi dari realitas masyarakatnya. Ada sekitar dua puluh enam buku Syari'ati yang diterbitkan dalam edisi bahasa Inggris, di samping beberapa yang kemudian diterjemahkan dalam beberapa bahasa di antaranya bahasa Jerman,

Italia, Perancis, Turki. Banyak pula yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia. Benang merah yang dapat ditarik dalam tulisan-tulisan Syari'ati tersebut berkisar tentang penentangan terhadap despotisme (rezim, Barat, dan ulama Resmi), konseptualisasi Sosiologi Islam, Kritik terhadap beragam ideologi (Marxisme, Eksistensialisme, Kapitalisme, Modernisme, dan Liberalisme) serta gagasan-gagasan revolusioner Islam yang mengarah pada ideologisasi-radikalisasi Islam.

Pemikiran Syariati tentang Agama, Tradisi, dan Imperialisme

Ali Syarî'ati yang melanjutkan pendidikannya dengan mengambil program Doktor Sosiologi di Sorbonne Paris atas biaya dari pemerintah Iran, bagi Syariati merupakan kesempatan untuk mendalami ilmu pengetahuan, ia belajar dengan sejumlah orientalis dan marxis: Massignon, Sartre, dan Fanon. Syariati menerjemahkan *What is Poetry*? (Sartre), Guerrilla Warfare (Guevara), dan karya penting dari Frant Fanon, *The Wretched of the Earth*. Tahun 1963, dia menyelesaikan disertasi tentang Fadâ'il al-Balkh (Les Merites de Balkh). Sebagai anak bangsa yang "rindu" dengan negerinya, Syariati pulang kembali ke Iran, mulai dari mengajar pada sekolah tingkat atas di Khurasan dan kemudian menjadi dosen dan kemudian Syariati mendirikan Pusat Keislaman Progresif Prarevolusi Iran.

Sebagai pemikir dan aktivis, Syariati memiliki kekuatan pada kemampuannya untuk menggalang massa (ia dikenal sebagai orator ulung) untuk melawan rezim Shah. Pemikiran-pemikiran yang progresif dan antirezim itu membawa akibat bagi dirinya yang menyebabkan Syariati di Penjara selama 18 bulan. Dalam kaitan dengan ini, sejarawan Iran,

Abrahamian, berargumen bahwa ulama dan intelektual konservatif Iran memainkan peran tersembunyi di balik pemberhentian pidatonya karena rezim Iran menyewa intelektual bayaran menuduh Syarî'ati sebagai biang keladi propaganda anti ulama dan penganjur marxisme Islam. Fatwa pun dikeluarkan untuk mendiskreditkan reputasi intelektualnya. Para pengikut fanatiknya dilarang menghadiri pidato Syarî'ati atau sekadar membaca bukunya (Rahmena, 1998: 275).

Pemikiran Syariati yang sangat penting adalah ajakan untuk kembali kepada "Islam yang benar" sebagaimana yang banyak disuarakan oleh kaum pembaru Islam seperti yang dilakukan oleh Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridho maupun dari pembaru Islam di berbagai negara dan juga di Indonesia. Menurut Syariati, selama ini Islam (bagi rakyat Iran, yaitu Islam Syi'ah) telah ditafsir secara keliru oleh para ulama konservatif sebagai agama statis. Ia menyalahkan ulama konservatif karena (1) tidak melanjutkan proyek reformasi Islam yang dirintis Afghânî dan (2) menghamba dalam kepemimpinan politik Shah yang tugasnya memberikan stempel politik-keagamaan demi kelanggengan *status quo*. Atas dasar itu, ia pertama-tama melakukan distingsi yang ketat antara "Islam yang dipeluk rakyat tertindas" dengan "Islam yang dipeluk ulama konservatif dan penguasa". Ia tegaskan: "Tidaklah cukup sekadar berseru bahwa kita harus kembali kepada Islam. Kita harus merujuk secara spesifik Islam yang mana: Islam Marwan penguasa atau Islam Abu Zarr. Keduanya dipanggil Islam, tetapi terdapat perbedaan tajam antara keduanya. Satunya adalah Islam kekhalifahan, istana, dan penguasa; sementara satunya lagi adalah Islam rakyat, tertindas, dan jelata. Lebih dari itu, tak cukup berkata bahwa seseorang sebaiknya peduli pada orang miskin jelata. Para penguasa yang korup pun berkata serupa. "Islam yang benar" lebih dari sekadar kepedulian dengan

menginstruksikan umat untuk berjuang demi keadilan, persamaan, dan pengentasan orang dari kemiskinan (Syarî'ati, *Islamology*, Lesson 3; Abrahamian, 1986).

Pendirian kuat Syariati tampak ketika ia menyerukan untuk kembali kepada Islam yang benar sebagaimana diserukan Al-Afghani, tetapi pribadi Syariati merupakan pribadi yang kompleks, eklektik tetapi juga tetap memiliki emosi keagamaan yang kuat. Dalam kondisi yang hampir bersamaan, Syariati mampu menjadi pribadi yang "memadukan" sikap dan pemikiran orang-orang yang dikagumi, ia mengutip dan menyebut Imam Ali, Imam Husain, Abu Dzar, Frant Fanon, Emile Durkheim, Max Weber, dan Karl Marx. Pemikiran Syariati memiliki horizon yang luas, baik berkaitan dengan Islam maupun ketika ia mengkritik pemikiran Barat yang menyesatkan. Dengan kemampuan dan kontroversi dirinya, Syariati muncul dalam tiga "model" seperti disebutkan oleh Abrahamian (1988; 289-290) berikut;

> *Pertama,* Syariati sebagai sang sosiolog yang tertarik pada hubungan dialektis antara teori dan praktik; antara ide dan kekuatan-kekuatan sosial; dan antara kesadaran dan eksistensi kemanusiaan. Syariati ini memiliki komitmen yang tinggi untuk memahami lahir, tumbuh, dan birokrasi, dan akhirnya peragian (*decay*) gerakan-gerakan revolusioner, khususnya agama radikal.
>
> *Kedua,* Syariati sebagai seorang penganut Syi'ah fanatik yang percaya bahwa Syi'ah revolusioner—berbeda dengan seluruh ideologi radikal lain—tidak akan tunduk kepada hukum besi (*iron law*) tentang peragian birokratik. Syariati percaya bahwa pada tataran perubahan fundamental, seluruh ideologi dan masyarakat menghadapi masalah kebangkitan,

peragian, dan keruntuhan. Apakah ada jalan keluar dari kemunduran dan disintegrasi itu? Caranya, menurut Syariati adalah denagn melakukan revitalisasi dan berkesinambungan terhadap ideologi itu sendiri.

Ketiga, Syariati sebagai penceramah umum (*public speaker*) yang bersemangat, artikulatif, dan oratoris, yang sangat memikat bagi banyak orang, khususnya kaum muda. Dalam kedudukan ini, Syariati banyak menggunakan jargon, simplifikasi, generalisasi, dan sikritisme yang tajam terhadap institusi-institusi mapan—dalam hal ini adalah rezim Syah Pahlevi dan *religion establisment,* yang dikuasai kaum ulama. Karena itu, tidak heran kalau ia senantiasa dibuntuti oleh agen SAVAK, dan dikupingi ulama untuk merekam apa yang diucapkannya.

Syariati juga terkenal dengan gagasannya mengenai kekuatan progresif Islam dengan mengajak para intelegensia untuk membangun kekuatan dan ide-ide Islam progresif. Ide-ide konstruktif harus disebarluaskan oleh intelegensia progresif (*raûshanfekrân*) yang kritis terhadap otoritas keagamaan dan rezim korup. Sharî'ati menganggap *rûshanfekrân* sebagai pendukung gagasan Protestanisme Islam yang revolusioner.

Sejak tahun 1971, pemikiran-pemikiran Syariati telah muncul dalam corak yang berbeda dengan kebanyakan pemikiran ulama konvensional dan konservatif kala itu, ketika Syariati menyampaikan pidatonya di Universitas Teknik Teheran, pada bulan November 1971, ia secara terbuka menyerukan pentingnya Protestanisme Islam: "Seperti halnya Kristen Protestan abad pertengahan, inteligensia progresif sebaiknya mulai (reformasi Islam) dengan Protestanisme Islam yang: (1) menghancurkan faktor degeneratif yang, atas

nama Islam, telah melumpuhkan proses berpikir dan nasib masyarakat dan (2) memberi sumbangsih bagi pemikiran dan pergerakan baru." Seruan Protestanisme Islam telah menjadi pernyataan terbuka dan lebih jelas ketimbang apa yang dirintis Afghânî. Dengan Protestanisme Islam, inteligensia progresif dapat: (1) menjembatani meningkatnya kesenjangan antara elite-intelektual dan massa; (2) menyelamatkan masyarakat Iran dari intervensi politik-keagamaan destruktif yang dipraktikkan rezim Shah dan ulama konservatif; (3) berjuang melawan takhayul, taklid, dan kepatuhan buta yang menjadi penanda utama Islam populer; dan (4) mempromosikan spirit nalar berpikir rasional dan independen yang dapat mentransformasikan masyarakat Iran ke arah tipikal manusia rasional, independen, dan revolusioner (Sukidi, 2005).

Ide-ide revolusioner itu dalam pandangannya harus lahir dari tradisi agama, dalam arti agama harus menjadi sentra ideologi politik keagamaan yang difungsionalisasi sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan rakyat yang tertindas, baik secara kultural maupun politik. Untuk membawa perubahan bagi tertindasnya rakyat dari kolonialisme ekonomi, politik, dan sebagainya diperlukan dua bentuk revolusi yang saling berkaitan, yaitu; *pertama,* revolusi nasional, yang bertujuan bukan hanya untuk mengakhiri seluruh bentuk dominasi Barat, tetapi juga untuk merevitalisasi kebudayaan dan identitas nasional. *Kedua,* revolusi sosial untuk menghapus semua bentuk eksploitasi dan kemiskinan guna menciptakan masyarakat yang adil "tanpa kelas". (Azra, 2002: 219)

Negara-negara dunia ketiga dalam pandangan Syariati termasuk Iran harus menumbuhkan kembali semangat nasionalismenya, memulihkan kembali warisan budaya dan keagamaannya yang belum "dijajah" oleh Barat. Negara dunia

ketiga dihinggapi oleh penyakit imperialisme internasional yang mengejewantah dalam bentuk korporasi multinasional, rasisme, penindasan kelas, ketidakadilan, dan “mabuk kepayang terhadap Barat”. Karena itu, ia mengecam imperialisme Barat dan kepincangan sosial sebagai musuh besar masyarakat yang harus diberantas dalam jangka panjang. Agenda-agenda perjuangan jangka panjang itu akan dapat dilakukan secara bertahap, tetapi yang mendesak menurutnya adalah dua musuh yang harus segera diberantas yakni “marxisme vulgar” yang menjelma terutama dalam bentuk Stalinisme yang digandrungi banyak intelektual dan Islam konservatif sebagaimana yang dipahami oleh kaum ulama (Azra, 2002: 220)

Imperialisme dalam bentuk pemikiran tidak luput dari perhatian Syariati, khususnya yang berkaitan dengan Marxisme. Dalam bagian tertentu Syariati menggunakan analis Marxis untuk menjelaskan perkembangan masyarakat, perlawanan, sikap kritis dan oposisinya atas kekuatan yang mapan dan korup serta pemahaman agama yang cenderung statis, merupakan pendekatan yang menggunakan Marxisme. Syariati menyanjung Marx yang tidak “materialistik” ketimbang mereka yang mengklaim “idealis” atau mereka yang memandang diri sebagai “beriman dan religius” (Azra, 2002). Dengan kata lain, Syariati sebenarnya seorang “Marxis” atau neo-Marxisme terutama dalam pandangannya tentang sejarah sebagai proses dialektis, dan tentang massa tertindas dalam hubungannya dengan kemapanan politik dan agama. Karena itu, ia menganjurkan untuk mempelajari Marx agar dapat mengerti sejarah, mereka yang tidak mempelajari Marx tidak akan mampu memahami dan mengerti tentang sejarah.

Kendatipun Syariati memberi apresiasi yang baik terhadap pendekatan Marxis, tidak berarti pendekatan ini diteri-

manya begitu saja, ia mengkritik dan mengecam Marxisme yang tumbuh dalam bentuk partai sosial dan komunis. Atas sikap ini, Syariati dituduh mengikuti Marxisme yang "berbaju" Islam, meski ia melihat Marx dalam tiga fase yang terpisah satu sama lain (Abrahamian, 1988: 193-194; Azra, 2002: 221-222);

> *Pertama,* Marx muda seorang filsuf ateistis, yang mengembangkan materialisme dialektis, menolak eksistensi Tuhan, jiwa dan kehidupan di akhirat. Sifat ateistis Marx ini dikembangkan ke luar Eropa, dalam memerangi gereja reaksioner mereka mengecam seluruh bentuk agama tanpa kualifikasi dan kecuali.
>
> *Kedua,* Marx dewasa, yang terutama merupakan seseorang ilmuwan sosial yang mengungkapkan bagaimana penguasa mengeksploitasi mereka yang dikuasai (*the ruled*). Marx dalam hal ini lebih jauh menjelaskan tentang bagaimana hukum-hukum "determinsime historis"—bukan "determinisme ekonomi"—berfungsi, dan tentang bagaimana suprastruktur di negara mana pun, khususnya ideologi dominan dan institusi politiknya berinteraksi dengan infrastruktur ekonomi.
>
> *Ketiga,* Marx tua, yang terutama merupakan politisi. Dalam kapasitas ini, Marx dan Marxisme menjelma menjadi partai revolusioner. Marx ini sering membuat prediksi yang pantas dari segi politis, tetapi tidak sesuai dengan metodologi ilmu sosialnya. Inilah yang kemudian disebut Syariati sebagai "Marxisme ilmiah" (*scientific Marxism*). Partai kelas buruh sendiri, ketika berkembang, ternyata mengalami institusionalisasi dan "birokratisasi".

> Engels termasuk yang paling bertanggung jawab mendistorsikan Marx dan Marxisme. Adapun Stalin menyalahgunakan aspek-aspek tertentu Marx muda dan Marx tua dengan mengorbankan Marx dewasa. Stalin melakukan hal ini tidak lain untuk menjadikan Marxisme sebagai dogma kaku yang tidak menerima apa-apa, kecuali materialisme ekonomi sempit.

Dengan membagi Marx seperti di atas, tampak terlihat kecenderungan bahwa Ali Syariati berada dalam posisi Marx dewasa, artinya ia menerima sejumlah pemikiran dan aksi Marx kedua ini, terutama cara pandangnya tentang pembagian masyarakat alat-alat produksi dan pembentukan masyarakat atas dasar suprastruktur yang bersifat politis-ideologis, di sinilah Syariati memasukkan agama ke dalam suprastruktur ideologis-politis (Azra, 2002). Tetapi Syariati menolak pelembagaan dan institusionalisasi Marxisme ke dalam partai sosialis-komunis, karena alasan ini, ia mengkritik gerakan partai komunis di Eropa. Pemikiran-pemikiran Syariati tentang Marx dapat dilihat dalam bukunya *Marxisme and Other Western Fallacies* (1980).

Islam, Ideologi, dan Revolusi

Pertama-tama kita harus tahu dahulu mengenai kemunculan Islam sebagai agama yang membebaskan manusia dari belenggu kebodohan dan keterbelakangan, Islam hadir sebagai jawaban atas perilaku-perilaku penindasan dan diskriminasi yang dilakukan oleh masyarakat abad jahiliah. Dalam konteks ini, Islam hadir sebagai sebuah ideologi yang membebaskan dan secara substantif melakukan revolusi yang signifikan dalam sejarah peradaban manusia. Dalam soal ini, Islam menjadi suatu kekuatan yang menandai terjadinya pe-

rubahan besar dalam peradaban umat manusia, tidak hanya yang berkaitan dengan ritual keagamaan, tetapi juga dalam bidang ekonomi, politik, dan pertahanan keamanan. Sistem nilai dan norma yang kemudian menjadi "patron" bagi perilaku umatnya, telah membentuk kepribadian, perilaku, dan sikap kaum muslimin yang selalu condong kepada persoalan-persoalan kemanusiaan, keadilan, kebaikan, kejujuran, dan lain sebagainya, dengan kekuatan itu, Islam menjadi satu kekuatan ideologi yang mampu menciptakan suatu tatanan sosial baru yang lebih maju, beradab dan manusiawi.

Oleh karena itu, kemunculan Nabi Muhammad sebagai utusan Allah membawa kabar gembira dan peringatan kepada umat manusia khususnya umat Islam, menunjukkan bahwa misi Islam merupakan misi kemanusiaan dan itu sebagai bukti empirik-historis kehadiran Islam sbagai agama yang melindungi, mengayomi, dan membebaskan. Sebagai ideologi besar, Islam memberikan alternatif-alternatif solusi cerdas secara ideologis yang berpihak kepada kaum yang lemah dan tertindas, Islam dalam hal ini merupakan agama orang-orang yang tertindas dan pasrah. Perjuangan menegakkan nilai-nilai fundamental Islam itu dilakukan oleh Nabi beserta para sahabat dengan taktik dan strategi politik yang genius sehingga secara revolutif kondisi masyarakat jahili dapat ditransformasi menjadi masyarakat yang beradap dan religius. Jika pada masa pra-kenabian, kedudukan perempuan terpuruk dalam sistem patriarkat yang *despotic* (aniaya), Islam telah mengubahnya menjadi berkedudukan yang *equality* (sejajar) dalam relasi sosial-religius dengan laki-laki, walau dalam hal ini nabi belum seluruhnya merobohkan sistem patrairkat yang telah menjadi darah daging masyarakat Arab saat itu. (Anjar Nugroho, 2006)

Para penulis Barat pun mengakui kekuatan peradaban Islam dan ideologi ini sebagai kekuatan yang mampu men-

jadi pusat bagi peradaban dunia. Dalam hal ini, Montgomery Watt menulis: ”Mekkah lebih dari sekadar pusat perdagangan, ia adalah pusat keuangan … bahkan jelas terlihat adanya berbagai aktivitas keuangan yang sangat kompleks di Mekkah. Para saudagar terkemuka Mekkah adalah orang-orang yang ahli dalam masalah keuangan, pandai dalam mengelola kredit, cakap dalam menghitung untung rugi, dan berminat untuk menanamkan investasi yang menguntungkan ke luar, mulai dari Aden sampai Gaza atau Damaskus. Jaringan finansial yang mereka bangun tidak hanya melibatkan penduduk Mekkah saja, tetapi juga para saudagar di kawasan sekitarnya" (Watt, 1953: 3). Pemikir lain, yaitu H. A. R. Gibb juga menulis "Mekkah sebagai kota dagang yang ramai dan sibuk, yang hampir memonopoli perdagangan antara Lautan India dan Mediterania ini, mengingatkan kita pada Palmyra Yunani. Penduduknya yang tetap mempertahankan kesederhanaan Arab asli dalam perilaku dan lembaga ini telah melahirkan orang-orang dengan pengetahuan yang luas dan kota ini menjadi poros diplomatik dan perdagangan yang berlangsung antara suku-suku Arab dan pejabat-pejabat Romawi." (Gibb, 1991: 17; Nugroho, 2006).

Islam sebagai agama yang memiliki agenda jangka panjang untuk menghilangkan hegemoni suku Quraisy yang arogan dan tradisi perbudakan yang terjadi pada masa itu, Nabi mengembang misi membangun tatanan baru untuk kemanusiaan dan keadilan sosial. Islam sebagai ideologi memiliki agenda revolusioner, yaitu; *pertama*, Nabi menekankan kesatuan, yaitu menghilangkan sekat-sekat kesukuan. Ajaran ini sangat penting untuk masyarakat yang ingin maju. Penekanan akan kebangsaan yang sama dalam bahasa, kebudayaan, dan agama yang berbeda seperti pada masa kita sekarang ini bisa menjadi contoh pentingnya ajaran di atas bagi masyarakat Mekkah. *Kedua*, Muhammad pada periode

Mekkah, menekankan persamaan derajat di antara para umatnya tanpa memandang status sosial atau asal usul suku. Konsep persamaan derajat ini menjadi magnet yang sangat kuat bagi orang-orang yang—karena satu atau hal lain—dipinggirkan oleh kepentingan orang-orang mapan dalam masyarakat Mekkah. Muhammad juga membela kelompok orang-orang yang, meskipun berasal dari suku yang sama, merasa diabaikan oleh mereka. (Anjar Nugroho, 2006)

Dengan memotret misi besar Nabi tersebut, tampaknya Ali Syariati juga menjadikan Islam sebagai ideologi pergerakannya dalam rangka menentang rezim Syah Pahlevi yang zalim dan tidak berlaku adil terhadap rakyat. Sikap kritis Syariati menguat sehabis menyelesaikan studinya di Perancis pada September 1964, Ali Syariati pulang kembali ke negaranya Iran untuk mengabdikan ilmu pengetahuan yang diperolehnya. Dalam rangka mengkritik rezim berkuasa, Syariati tidak secara langsung menohok penguasa, tetapi menggunakan sarana lain yaitu membuat sosok "bayangan". Dengan baik Ali Syariati menciptakan figur simbolis kaum tertindas sebagai bentuk perlawanannya terhadap rezim Syah. Syari'ati membuat analogi tokoh kaum tertindas sebagai simbolnya yaitu Abu Dzar, ia menyebut sebagai pahlawan yang tegar menghadapi kekayaan, kekuasaan dan bahkan otoritas agama untuk menyelamatkan 'Islam autentik'. Itu menjadikan dirinya sebagai seorang muslim yang tegar, revolusioner yang mengkhotbahkan persamaan, persaudaraan, keadilan, dan pembebasan. Syari'ati merujuk kepada tokoh Abu Dzar sebagai sosok yang menginspirasi gerakan intelektualnya. Lebih jauh lagi, ditemukannya Abu Dzar oleh Syari'ati membuat ia yakin bahwa konsep-konsep seperti keadilan sosial, persamaan, kebebasan, dan sosialisme, yang sampai ke Iran melalui intelektual Barat, merupakan bagian integral warisan Islam. Karena itu, Syari'ati dengan bangga

mengatakan: “Abu Zar adalah leluhur segenap mazhab egaliter pasca-Revolusi Perancis” (Ali Syariati, 2006).

Islam merupakan agama yang membimbing kepada kemajuan, agama pembebasan dan agama bagi mereka yang teraniaya, itulah prinsip ideologis Ali Syariati ketika berbicara tentang agama yang dianutnya. Menurutnya, Islam bukanlah ideologi manusia yang terbatas pada masa dan persada tertentu, tetapi merupakan arus yang mengalir sepanjang perjalanan sejarah, berasal dari mata air gunung yang jauh dan mengalir melintasi jalan berbatu sebelum mencapai laut. Arus ini tidak pernah berhenti, dan pada saat-saat tertentu, nabi-nabi dan para penggantinya muncul untuk mempercepat kekuatan arus itu. (Jalaluddin Rakhmat, 1990). Pemahaman Islam yang ditawarkan Ali Syari’ati tidak sebatas sebagai agama ritual dan fikih yang tidak menjangkau persoalan politik dan sosial kemasyarakatan, bukan juga Islam yang merupakan kumpulan dogma untuk mengatur bagaimana beribadah tetapi tidak menyentuh sama sekali cara yang paling efektif untuk menegakkan keadilan, strategi melawan kezaliman atau petunjuk untuk membela kaum tertindas (*mustad’afîn*). Islam yang demikian itu dalam banyak kesempatan sangat menguntungkan pihak penguasa yang berbuat sewenang-wenang dan mengumbar ketidakadilan, karena ia bisa berlindung di balik dogma-dogma yang telah dibuat sedemikian rupa untuk melindungi kepentingannya.

Islam dalam pandangan dan pemahaman Ali Syari’ati adalah Islam yang bersifat revolusioner. Itulah Islam yang dibawa oleh Nabi dahulu dan para sahabat-Nya, namun dalam perkembangannya, Islam menjadi dogmatik yang berisi doa-doa dan ritual yang tidak menjangkau wilayah kemanusiaan, tidak terlepas dari permainan peguasa dan sebagai intelektual. Islam hanya sebatas agama yang mengurus bagaimana orang mati, tetapi tidak peduli bagaimana orang bisa

survive da-lam kehidupan di tengah gelombang diskriminasi, eksploitasi, dan aneka penindasan dari para penguasa zalim. Agama model seperti ini yang sangat disukai para penguasa untuk menjaga kekuasaannya tetap aman, tanpa ada gangguan dari orang-orang melakukan gerakan perlawanan dengan modal ideologi yang dirujuk dari agama. Pada masa lalu, politik Islam dalam arti kepartaian lebih merupakan representasi kepentingan penguasa daripada menyuarakan aspirasi rakyat.

Ali Syariati membangun gagasan revolusi Islamnya dengan mengusung ideologi pembebasan (*ideology of liberation*) sebagaimana yang banyak disuarakan di negara-negara Amerika Latin dan Asia. Revolusi dalam pemikiran Ali Syariati sebenarnya ingin melakukan delegitimasi paradigma umat Islam yang bersifat ritus-ritus, pada umumnya paradigma seperti ini hanya melegitimasi tradisi beragama yang pasif, karena itu Syariati mendobrak kemapanan lembaga-lembaga resmi keagamaan seperti ulama yang secara umum berada dalam lingkaran kekuasaan dan sering kali fatwa-fatwa ulama struktural itu melegitimasi tindakan dan kebijakan mereka yang berkuasa, kendatipun kebijakan para penguasa itu merugikan rakyat banyak, karena itu, kekuasaan dan mereka yang terkait dengan kekuasaan serta memiliki hubungan dekat dengan kekuasaan termasuk ulama berada dalam barisan yang ikut menindas rakyat. Mereka bersekutu dalam lingkaran kelas berkuasa, tugas dan tujuannya adalah sama-sama menindas kelas bawah dengan legitimasi agama. Di sinilah ide revolusi Islam yang ditawarkan Syariati memperoleh ruang artikulasi dan Islam sendiri hadir tidak sebagai agama dogmatis dan ritual-ritual pasif, Islam menurutnya agama pembebasan dan dengan ideologi Islam, kita umat Islam kata Ali Syariati harus mengakhiri dominasi rezim zalim yang berkolaborasi dengan sebagian ulama.

Untuk membawa masuk ideologi Islam menjadi ideologi transformatif, maka kesan bahwa Islam adalah agama kepasrahan yang berorientasi pada kehidupan akhirat harus dibersihkan dari keyakinan umat Islam, karena Islam merupakan agama yang secara aktif terlibat dalam urusan-urusan duniawiah sebagaimana yang telah dipraktikkan oleh Nabi pada periode awal Islam. Apabila mengikuti logika Karl Marx mengenai posisi agama yang bersifat pasrah ini, maka agama itu menjadi alat penindas para penguasa dan candu yang memberi legitimasi penguasa untuk berbuat sewenang-wenang. Menurut logika Marx, bahwa mereka yang ditindas dan ditindih oleh penguasa atau kelompok dominan, baik secara ekonomi maupun politik, akan dihibur oleh ajaran agama yang dianutnya, bahwa kesulitan, penderitaan, kesusahan, dan sebagainya sudah ditakdirkan Tuhan dan karena itu terimalah sebagai takdir yang kelak nanti akan dibalas oleh Tuhan dengan tempat yang terbaik, yaitu surga. Logika seperti ini sangat menyesatkan dan agama hanya diterima sebagai seperangkat dogma-dogma yang ambigu, karena itulah Ali Syari'ati berpendapat bahwa Islam merupakan bentuk ajaran yang bersifat revolusioner dan karena itu ia selalu berkembang dan dinamis dalam praktiknya.

Bagaimana Islam menjadi suatu kekuatan ideologi dan apa yang disebut Ali Syariati agama sebagai ideologi? menurutnya, agama sebagai ideologi diartikan: "suatu keyakinan yang dipilih secara sadar untuk menjawab keperluan yang timbul dan memecahkan masalah-masalah dalam masyarakat." Ideologi dibutuhkan, menurutnya untuk mengarahkan suatu masyarakat atau bangsa dalam mencapai cita-cita dan alat perjuangan. Ideologi dipilih untuk mengubah dan merombak *status quo* secara fundamental. Dengan cara pandang itu, setidaknya terdapat dua jenis agama dalam tahap sejarah. *Pertama*, agama sebagai ideologi dan *kedua*, agama

sebagai kumpulan tradisi dan konversi sosial atau juga sebagai semangat kolektif suatu kelompok. Syariati menggambarkan kedudukan agama sebagai ideologi dengan pernyataan: *But one comes to understand Islam in the sense of an ideology in another way. Islam, as an ideology, is not a scientific specialization but is the feeling one has in regard to a school of thought as a belief system and not as a culture. It is the perceiving of Islam as an idea and not as a collection of sciences. It is the understanding of Islam as a human, historical and intellectual movement, not as a storehouse of cientific and technical information. And finally, it is the view of Islam as an ideology in the minds of an intellectual and not as ancient religious sciences in the mind of a religious scholar.* (Tetapi orang datang untuk memahami Islam dalam pengertian suatu ideologi di dalam pandangan yang lain. Islam, sebagai suatu ideologi, bukanlah suatu spesialisasi ilmiah tetapi adalah kepekaan seseorang yang mempunyai hubungan dengan suatu aliran pikiran lebih sebagai sistem kepercayaan dan bukan sebagai kultur. Ia memosisikan Islam sebagai suatu gagasan dan bukan sebagai suatu koleksi ilmu pengetahuan. Islam demikian mempunyai pandangan yang utuh tentang manusia, pergerakan intelektual dan sejarah, bukan sebagai suatu gudang informasi teknis dan ilmiah. Dan, pada akhirnya, Islam sebagai ideologi berada dalam pikiran kaum intelektual dan bukan sebagai ilmu pengetahuan religius masa lampau yang berada dalam pikiran ulama). (Nikki R Keddie, 1981: 217)

Islam sebagai ideologi membawa kepada terbentuknya orde sosial baru yang disandarkan kepada prinsip keadilan dan persamaan dalam struktur sosial masyarakat. Islam yang demikian membawa pengaruh bagi mereka yang sudah lama tertindas oleh ketidakadilan dan diskriminasi terutama dalam masyarakat Arab yang terbentuk dari tradisi aristokrasi

yang memerintah dengan tirani, ketidakadilan, kesewenang-wenangan, dan monopolisme. Masyarakat ketika rezim Syah Pahlevi memerintah di Iran pun tengah mempraktikkan cara-cara memerintah yang tidak demokratis, Islam dipraktikkan untuk melegitimasi penguasa dan rakyat terus-menerus di-tindas oleh rezim, karena itu Islam dalam perspektif Syariati dipahami sebagai agama yang mampu membawa perubahan dan membebaskan rakyat dari penindasan dan tirani rezim Syah. Islam memberikan keyakinan baru yang berbasis ke-pada kemauan bebas manusia untuk melepaskan diri dari je-ratan sistem sosial dan politik tirani.

Ideologi dirumuskan kembali oleh Syari'ati dengan tu-juan untuk membangun kembali kesadaran keagamaan rakyat agar keluar dari penindasan rezim, dan Islam Syi'ah menjadi alat untuk itu, dalam hal ini, Syariati menyatakan bahwa Islam bukanlah Islam kebudayaan yang melahirkan ulama dan *mujtahîd,* bukan pula Islam dalam tradisi umum, tetapi Islam dalam kerangka Abu Dzar (Ali Syari'ati, "*And Once Again Abu-Dhar*"). Islam lahir secara progresif dalam upa-ya merespons problem-problem masyarakat dan memimpin masyarakat untuk mencapai tujuan-tujuan dan cita-cita yang berharga. Dalam hal ini, Islam dipahami sebagai sebuah pan-dangan dunia yang komprehensif, dan diposisikan sebagai "agama pembebasan" yang *concern* dengan isu-isu sosial-politik seperti penindasan, diskriminasi, ketidakadilan, dan sebagainya. Semangat Islam sebagai ideologi pembebasan mendorong terjadinya revolusi masyarakat Islam untuk mem-bangun peradaban baru yang progresif, partisipatif, tanpa penindasan, dan ketidakadilan.

Sosiologi Islam: Struktur dan Kultur Masyarakat Muslim

Dalam filsafat sejarah dinyatakan bahwa peristiwa masa lalu berkesinambungan dengan peristiwa yang muncul belakangan, dalam sejarah itu muncul dua kecenderungan kuat, yaitu kekuatan baik dan buruk, kekuatan penindas dan mereka yang tertindas. Pertarungan itu telah dimulai sejak ada manusia, yaitu Adam dan Hawa, terutama setelah lahir putra mereka, yaitu Habil dan Qabil yang keduanya mempunyai saudara kembar perempuan. Adam orang tua mereka telah menetapkan bahwa Habil harus menikah dengan saudara kembar Qabil dan sebaliknya, namun Qabil bersikukuh bahwa saudara kembarnya lebih cantik daripada saudara kembar Habil dan dia ingin mengawini saudara kembarnya sendiri (Ali Syariati, 1982: 128). Menurut Ali Syariati pertarungan antara Habil dan Qabil merupakan pertarungan antara dua kubu yang saling berlawanan dan berlangsung sepanjang sejarah, dalam bentuk dialektika sejarah. Bermula dari pembunuhan Habil oleh Qobil, di mana Habil mewakili zaman ekonomi penggembalaan, suatu sosialisme primitif sebelum ada sistem milik, sedang Qobil mewakili sistem pertanian. Setelah itu mulailah pertarungan abadi, sehingga seluruh sejarah merupakan arena pertarungan antara kelompok Qobil si pembunuh, dan kelompok Habil yang menjadi korbannya, atau antara penguasa dan yang dikuasai. (Ali Syariati, 1982: 129)

Struktur masyarakat pun terbentuk berdasarkan hubungan dominasi atas satu kelompok dengan kelompok lain, Qobil mewakili kelompok dominan dan berkuasa sementara Habil mewakili kelompok rakyat banyak yang terus-menerus tertindas dan ditindas atau dalam terminologi Karl Marx sebagai kelompok pemilik modal (di dalamnya termasuk tuan tanah dan kelompok bangsawan) dengan kelompok proletariat atau buruh yang terus-menerus diisap oleh mereka yang

berkuasa. Qobil mewakili ideologi kapitalisme yang bekerja untuk memperoleh keuntungan dan menumpuk harta yang di dalamnya terjadi berbagai praktik ketidakadilan dan manipulasi untuk memperoleh keuntungan dan kekayaan, sementara Qobil mewakili kelompok masyarakat yang mengabdi kepada kepentingan mereka yang memiliki sumber kekayaan itu.

Dalam perkembangannya, masyarakat terbentuk dari dua kecenderungan itu, Habil mewakili sistem sosial yang merefleksikan kondisi sosial masyarakat yang egalitarian, di mana sumber-sumber produksi dan konsumsi tidak di dominasi oleh satu kelompok, di sini Syariati menyebutnya dengan zaman penggembalaan yang merupakan zaman perikanan dan perkebunan, di mana alam sebagai sumber produksi. Dalam hal ini, tidak ada kepemilikan pribadi atau monopoli seseorang atas sumber-sumber produksi (air dan tanah) maupun alat-alat produksi (sapi, bajak, dan lain sebagainya). Untuk menguatkan argimen ini, Syariati menulis bahwa semangat dan norma masyarakat, penghormatan terhadap orang tua, kesungguhan dalam melaksanakan kewajiban moral, ketaatan mutlak terhadap ketentuan hidup bersama, kesucian batin serta keikhlasan beragama, cinta kasih serta kesabaran itulah sistem masyarakat yang diwakili oleh Habil (Syariati, 1982: 130). Tetapi ketika masyarakat mulai mengenal pertanian dan mengalami revolusi di dalamnya, menurut Syariati maka akan melahirkan manusia baru yang berkuasa dan keji, revolusi telah membunuh zaman peradaban dan diskriminasi. Dari sini mulai manusia menguasai tanah dan produksi untuk kepentingan dirinya sendiri dan inilah sistem kepemilikan pribadi yang diwakili oleh Qobil.

Dalam sistem Habil yang mewakili sistem kepemilikan bersama sebagaimana paham sosialisme yang berkembang di Barat yang mengusung kepemilikan bersama dan tidak ada

kepemilikan pribadi merupakan manifestasi dari cara pandang sosialis, sementara dalam sistem Qobil mewakili sistem kepemilikan pribadi, di mana industri berkembang dengan begitu pesat dan ini merupakan manifestasi dari paham kapitalis.

Dengan mendasarkan pada teori ini, Ali Syariati menyimpulkan bahwa terdapat dua kelas dalam sejarah manusia, yaitu kelas Habil dan kelas Qobil (kelas buruh/pekerja dengan kelas pemilik modal). Dalam kelas Habil yang mewakili struktur masyarakat yang selalu tertindas, proletariat dan mustadafin, sementara kelas Qobil mewakili struktur masyarakat yang memperbudak, perhambaan, borjuasi, kapitalisme, dan penindasan. Menurut Syariati klasifikasi kelas atau struktur sosial masyarakat yang digunakan Karl Marx dengan istilah, perbudakan, perhambaan, borjuasi, feodalisme, kapitalisme sebenarnya bukanlah struktur sosial, melainkan bagian dari superstruktur dalam masyarakat. Superstruktur itu terdiri dari struktur Habil dan struktur Qobil.

Struktur masyarakat yang terbangun dari struktur Habil akan menerapkan sistem yang melegitimasi hak milik kolektif, bisa muncul semacam sistem ekonomi milik bersama, sistem perdagang dan sebagainya yang kemudian melahirkan suatu masyarakat bercorak tersendiri. Kemudian dalam struktur Qobil akan muncul kepemilikan pribadi, monopoli, terjadi klasifikasi kelas, alat-alat produksi yang kemudian berkembang menjadi perbudakan, perhambaan, kapitalisme industrial dan pada akhirnya akan bermuara pada imperialisme.

Logika kelas yang dibangun Marx menurut Ali Syariati tidak kuat dan bahkan mencampuadukkan antara kriteria tertentu dalam filsafatnya sehingga mengacaukan klasifikasi tahap perkembangan sosial dalam masyarakat. Tiga yang dikacaukan dari cara pandang Marx adalah bentuk hak mi-

lik, bentuk hubungan kelas, dan bentuk alat produksi. Marx kemudian membuat tahap-tahap perkembangan sosial dan terjadinya perubahan di dalamnya, hal itu menurut Syariati (1982: 149-151) didasarkan pada;

1) Sosialisme primitif. Pada periode ini masyarakat hidup secara kolektif dan berdasarkan kesamaan, produksi terdiri atas perburuan dan penangkapan ikan, sumber-sumber produksi—hutan dan sungai—adalah milik bersama. Di sini yang menjadi patokan struktur ialah bentuk hak milik yang kolektif.
2) Perbudakan. Dalam periode ini masyarakat terbagi atas dua kelas, ialah kelas yang dipertuan dan kelas budak. Hubungan antara kedua kelas ini adalah hubungan antara pemilik dan benda-miliknya atau hubungan antara manusia dan hewan. Sang tuan berhak berbuat semaunya atas budaknya, membunuh, memukul, atau menjualnya. Yang jadi faktor penentu pada struktur ini ialah bentuk hubungan manusia.
3) Perhambaan. Dalam periode ini di satu pihak kelas pemilik tanah sedang di pihak lain ialah kelas yang terdiri atas para hamba. Meskipun para hamba ini telah dibebaskan dari perbudakan, namun dalam kenyataan mereka tetap menjadi budak dan terikat pada tanah garapannya. Berhadapan dengan pemilik tanah status mereka lebih tinggi dari budak tetapi lebih rendah dari petani.
4) Feodalisme. Suatu cara produksi yang didasarkan atas pertanian dan pemilikan tanah. Dalam batas-batas tertentu pemilik tanah merupakan yang dipertuan yang menikmati kekuasaan politik atas massa petani. Dia menarik pajak dan mempunyai hak-hak instimewa tertentu di bidang moral yang dibawanya sejak lahir; dia memiliki "kehormatan dan kemuliaan" berkat darah dan keturun-

annya; dia mewarisi semua itu, sedangkan massa petani tidak.

5) Borjuasi. Struktur yang didasarkan atas usaha dan perdagangan, usaha kerajinan, kehidupan kota serta pertukaran mata uang, kelas menengah—yakni kelas yang berada di antara petani dan pemilik tanah, antara sang bangsawan dan si hamba—pemilik toko, pedagang, tukang, pengrajin kota—tumbuh dengan sendirinya dan dengan harta yang baru diperolehnya menggeser tempat yang semula diduduki kelas bangsawan berdasarkan keturunan. Lenyaplah hubungan tuan tanah—petani, dan timbullah kecenderungan liberalisme dan demokrasi.

6) Perkembangan penuh borjuasi dan industri. Kapital telah bertumpuk, sedang produksi terkonsentrasi pada industri besar. Warung dan toko tergeser oleh supermarket, kios-kios di pasar tergeser oleh perusahaan, bengkel-bengkel kecil tergeser oleh pabrik-pabrik besar, para penukar uang digantikan bank-bank, perdagangan antardaerah tradisional tergeser oleh pasar bursa, pedagang telah tergeser oleh kapitalis. Yang menjadi lambang pertukaran ekonomi dan transaksi komersial bukan lagi uang, melainkan surat wesel, cek, saham, dan kredit. Para petani telah terserap dari sawah ladang mereka, para pekerja terkuras dari pasar dan bengkel mereka ke pabrik-pabrik serta pusat-pusat industri. Di tempat baru ini kian hari mereka kian tertindas. Sarana produksi dan alat kerja mereka sekarang bukan lagi pacul, linggis, gergaji dan kampak, atau sapi, kerbau dan bajak, melainkan serba mesin. Akibatnya nasib buruh sepenuhnya tergantung pada sang kapitalis. Si buruh hanya mampu menghadapinya dengan tangan kosong, yang jadi tuntutannya hanya sekadar upah kerja tangannya. Dia semakin tidak bisa berkutik dan semakin terperas. Itulah sebabnya dia

tidak lagi disebut pekerja, melainkan proletar.

7) Jumlah kapitalis semakin menipis, sedangkan kekayaan semakin membengkak. Industri dan kapital terus mengembang. Ini membuat kaum proletar semakin tertindas. Tetapi bersamaan dengan itu pula mereka semakin kuat. Maka pecahlah pertarungan dialektis antara kubu itu, yang berakhir dengan kemenangan proletar. Hapuslah sistem milik pribadi atas industri dan kapital, digantikan oleh sistem milik umum; lahirlah suatu masyarakat tanpa kelas.

Klasifikasi perkembangan peradaban manusia dan proses pembentukan struktur dalam masyarakat dengan kerangka teori Marx di atas menurut Ali Syariati sebenarnya kurang mencerminkan kekhasan masing-masing ciri; umpamanya antara tahap pertama dan ketujuh sebenarnya memiliki kesamaan yang berkaitan dengan kepemilikan bersama, orientasi sosialisme; sementara pada tahap kedua, ketiga, keempat, kelima, dan keenam memiliki ciri yang sama berkaitan dengan proses penumpukan kepemilikan pribadi dan orientasi pada kapitalisme, karena itu menurut Ali Syariati yang benar sebenarnya tahap-tahap itu hanyalah substruktur dari superstruktur dalam kategori struktur Habil dan Qobil.

Pada struktur Qobil melekat sejumlah hal yang berkaitan dengan kemewahan, posisi sosial yang tinggi, sang penguasa dan raja, keturunan bangsawan dan lambang dari kapitalisme dan penindas. Menurut Syariati dalam Qur'an diceritakan tentang Fir'aun sebagai lambang kekuasaan politik, Qorun (Croesus) melambangkan kekuasaan ekonomi, sedangkan Bal'am melambangkan jabatan kependetaan rasmi. Ketiganya merupakan manifestasi tritunggal dari Qobil yang sama. Ketiganya dalam Qur'an disebut sebagai *Mala', mutraf,* dan *rahib* yang masing-masing berarti, serakah dan kejam, rakus

dan buncit kekenyangan, pendeta rasmi, demagog berjanggut panjang. Ketiga kelas masing-masing berusaha untuk menguasai, memeras dan mengelabui rakyat (Syariati, 1982: 153-4).[1] Tampaknya Sosiologi Islam Syariati menjanjikan setidaknya dalam kerangka memberikan alternatif bangunan teoretis mengenai struktur sosial dan menentang teori Marx dengan memberikan cara pandang yang jelas mengenai apa yang disebut struktur-struktur sosial dalam tradisi kehidupan manusia, menurutnya hanya struktur penindas dan struktur yang tertindas atau struktur mereka yang selalu menjadi penguasa dan mereka yang dikuasai. Kalaupun ada varian-carian seperti dalam teori Marx itu hanyalah cabang atau bagian dari dua superstruktur dalam masyarakat yang telah ada sejak Nabi Adam dan Hawa.

Kerangka Teoretis Sosiologi Islam

Ketika Islam diterima sebagai agama rasional dan agama yang kritis, terhadap diskriminasi ketidak adilan dan agama yang melegitimasi kekerasan yang korup dan zalim. Dogma-dogma ambigu yang sering kali menyesatkan manusia disingkirkan, maka perubahan akan dapat segera dilakukan. Untuk itu, menurut Ali Syari'ati dalam rangka menuju pada kemajuan dan perubahan bagi peradaban, ada dua musuh yang harus segera dimusnahkan di muka bumi ini: *pertama*, Marxisme vulgar—menjelma terutama dalam Marxisme-Stalinisme—yang banyak digemari para intelektual dan kaum muda Iran, dan *kedua*, Islam konservatif sebagaimana dipahami kaum *mullah* yang menyembunyikan Islam revolusioner dalam jubah ketundukan kepada para penguasa. (Bryan Turner, 2002: 197)

[1] Untuk Mala' terdapat dalam surat Al-Qur'an 7: 59, 65, 89; Surat 23: 24, 33, dan lain-lain. Untuk Mutraf terdapat dalam surat 17: 16; surat 34; 34; surat 56: 45, dan lain-lain. Dan untuk rahib terdapat dalam surat 9: 32, 35; surat 57: 27, dan lain-lain.

Untuk membebaskan massa dari krisis yang membawa mereka mencapai negara yang merdeka dan berkeadilan sosial-ekonomi, Syari'ati yakin bukan melalui Liberalisme, Kapitalisme, ataupun Sosialisme, namun yang bisa mengobati penyakit ini, kata Syari'ati, hanyalah Islam. Oleh karena itu, Syariati memandang bahwa Islam merupakan satu-satunya solusi yang dapat menyelamatkan komunitas muslim dari segala bentuk tekanan dan penindasan. Untuk melakukan perlawanan terhadap para penindas yang zalim, penguasa zalim atau kelompok Qobil, menurut Syari'ati Islam harus menjadi kekuatan ideologi yang dapat menggerakan revolusi. Tawaran Islam sebagai kekuatan pendorong laju perubahan dan gerak revolusi itu memperoleh ruang artikulasi dalam masyarakat Iran, ketika struktur Qobil sedang berkuasa dan berlaku zalim dan tidak adil kepada rakyatnya, maka Islam dalam komunitas Iran dominan penganut Syi'ah harus menjadi kekuatan penggeraknya yang kemudian setelah revolusi berhasil dan menggulingkan rezim Syah yang zalim itu, maka Islam (*Syi'ah*) menjadi agama resmi negara. Dengan latar belakang yang demikian kondusif, Syari'ati menempuh sejumlah strategi sekaligus mengonsolidasi masyarakat ke dalam satu paradigma: Islam adalah solusi. Beberapa strategi tersebut mengandung muatan yang sama, yakni meyakinkan masyarakat untuk memilih Islam sebagai jalan perubahan. (Supriyadi, 2003: 150)

Untuk menggerakkan revolusi, teori gerakan sosial Ali Syariati dimulai dengan melakukan proses ideologisasi Islam dengan menunjukkan karakteristik revolusioner Islam. Ia berupaya membuktikan bahwa Islam agama yang sangat progresif, agama yang menentang penindasan. Untuk memuluskan usaha-usahanya itu, Syariati menawarkan upaya reformasi Islam dengan memberi pemahaman Islam yang benar, Islam yang murni atau Islam yang autentik dan tu-

gas itu dapat dilakukan oleh tokoh-tokoh yang dapat dipercaya, memiliki pemahaman keagamaan yang mendalam dan rasional dan mampu mentransformasikan Islam menjadi agama yang aktif, bukan agama yang pasif. Mereka yang dilibatkan dalam "proyek" ini adalah mereka yang memiliki cara pandang yang sama dan cita-cita yang sama untuk menggerakkan revolusi dengan ideologi Islam. Untuk itu, Syari'ati menunjukkan bahwa Islam merupakan akar budaya masyarakat Iran yang telah lama mendarah daging. Dengan demikian, masyarakat Iran harus kembali kepada warisan budaya Islam jika menginginkan perubahan.

Dalam rangka menggerakan rakyat untuk mau melakukan perubahan, Syariati segera merumuskan atau melakukan rekonstruksi makna ideologi dalam Islam, dengan ideologi inilah menurutnya sebuah perubahan yang sudah lama ditunggu-tunggu akan dapat segera dilakukan. Ideologi menurut Syari'ati adalah suatu keyakinan, gagasan, dan cita-cita yang dirumuskan secara jelas. Dalam kaitan ini, ideologi terdiri dari berbagai keyakinan dan cita-cita yang dipeluk oleh suatu kelompok tertentu, suatu kelas sosial atau suatu bangsa, dengan baik syariati menyatakan: "*Ideologys includes both a belief and the knowing of it. It is to have a special attitude and consciousness which a person has in relation to himself, his class position, social base, national situation, world and historic destiny as well as the destiny of one's own society which one is dependent upon… Therefore, ideology is a belief system that interprets the social, rational and class orientation of a human being as well as one's system of values, social order, form of living, ideal individual, social situation and human life in all its various dimensions. It answers the questions: What are you like? What do you do? What must you do? What must be?"* (Ideologi meliputi suatu kepercayaan dan pengetahuan tentangnya. Ideologi diperlu-

kan agar seseorang mempunyai kesadaran dan sikap khusus dalam hubungannya dengan dirinya sendiri, posisi kelasnya, dasar sosial, situasi nasional, dunia dan tujuan sejarah seperti halnya tujuan masyarakat sebagai tempat bergantung… Oleh karena itu, ideologi adalah suatu sistem kepercayaan yang menginterpretasikan kondisi sosial, rasionalitas dan orientasi kelas seseorang seperti halnya sistem nilai, orde sosial, format individu ideal, hidup manusia, dan situasi sosial dalam berbagai dimensinya. Ideologi menjawab pertanyaan: Apa yang kamu sukai? Apa yang kamu lakukan? Apa yang kamu harus lakukan? Harus menjadi apa?) (Ali Syari'ati, "*Islamology*")

Agama dijadikan dasar untuk menggerakan laju perubahan dan revolusi dalam masyarakat, agama bukanlah sekumpulan ritual-ritual dan dogma-dogma seperti yang dimaknai oleh Emile Durkheim. Dalam hal ini, Durkheim menyebutkan bahwa agama adalah "suatu kum-pulan keyakinan warisan nenek moyang dan perasaan-perasaan pribadi; suatu peniru terhadap modus-modus, agama-agama, ritual-ritual, aturan-aturan, konvensi-konvensi, dan praktik-praktik yang secara sosial telah mantap selama generasi demi generasi. Ia tidak harus merupakan manifestasi dari semangat ideal kemanusiaan yang sejati" (Syariati, 1990: 81). Jika Islam diubah bentuknya dari "mazhab ideo-logi" menjadi sekadar "pengetahuan kultural" dan sekumpulan pengetahuan agama sebagaimana yang dikonsepsikan Durkheim, ia akan kehilangan daya dan kekuatannya untuk melakukan gerakan, komitmen, dan tanggung jawab, serta kesadaran sosial sehingga ia tidak memberi kontribusi apa pun kepada masyarakat (Syari'ati, 1988). Untuk mencapai tujuan menggerakkan masyarakat melalui ideologisasi Islam, Syari'ati menempuh beberapa langkah strategis. Syari'ati berupaya untuk melakukan redefinisi Islam dengan menyajikan tahapan-tahapan ideologi

secara detail, berkenaan dengan cara memahami Tuhan, mengevaluasi segala sesuatu yang berhubungan dengan ide-ide yang membentuk lingkungan sosial dan mental kognitif masyarakat, serta metode atau usulan-usulan praktis untuk mengubah *status quo* yang tidak memuaskan kehendak masyarakat. (Ali Syariati, 2001: 160)

Untuk memperkuat kerangka teori dalam menjelaskan struktur sosial masyarakatnya, Ali Syariati menawarkan paradigma yang berbeda dari kecenderungan sosiologi Barat yang sekuler. Ali Syariati menawarkan dua paradigma dalam menjelaskan posisi dan peran ideologi Islam dalam menggerakan perubahan; *pertama,* meletakkan pandangan dunia *tauhîd* sebagai pandangan dasar. Pandangan ini menyatakan secara langsung bahwa kehidupan merupakan bentuk tunggal, organisme yang hidup dan sadar, memiliki kehendak, inteligen, perasaan, dan tujuan. Hal demikian berbeda dengan pandangan dunia yang membagi kehidupan dalam kategori yang berpasangan: dunia dan alam kekal; fisik dan gaib; substansi dan arti; rohani dan jasmani. Karena itu diskriminasi manusia atas dasar ras, kelas, darah, kekayaan, kekuatan dan lainnya tidak bisa dibiarkan, karena ia dianggap berlawanan dengan nilai-nilai ketuhanan. Pada tahap *kedua*, adalah berkenaan dengan bagaimana memahami dan mengevaluasi pemikiran dan segala sesuatu yang membentuk lingkungan sosial dan mental. Bagi Syari'ati, Islam adalah pandangan dunia yang bisa dipahami dengan mempelajari Al-Qur'an sebagai kumpulan ide-ide dan mempelajari sejarah Islam sebagai ringkasan kemajuan yang pernah dialami dari permulaan misi Nabi sampai pada dunia kontemporer. (Ali Syariati, 1982: 85-102).

Dengan berpijak pada Al-Qur'an, Syari'ati melihat keseluruhan sejarah sebagai sebuah konflik kekuatan-kekuatan, sementara itu manusia sendiri menjadi medan perang antara

asal jasmaniahnya yang rendah dan semangat ketuhanan-nya. Dialektika sejarah seperti ini sangat mudah diidentifikasi meminjam konsep dialektika sejarah Marxis, meskipun tidak secara keseluruhan (Franz Magnis Suseno, 2000: 125). Meskipun demikian, Syari'ati mengklaim bahwa analisisnya mengenai dialektika Qabil dan Habil sebagai sebuah simbol pertentangan yang terus-menerus adalah pemikiran orisinal dalam konteks pemahaman Islam yang diambil dari inti sari beberapa ayat dalam Al-Qur'an.

Pada tahap berikutnya, diperlukan suatu ikhtiar bagaimana mencari dan menerapkan jalan yang praktis untuk menumbangkan *status quo*. Caranya ialah melengkapi masyarakat dengan tujuan dan cita-cita yang diinginkan, langkah-langkah praktis berdasarkan kondisi masyarakat, serta upaya menciptakan perubahan dan kemajuan dalam aksi-aksi revolusioner. Ideologi harus mengejawantah sebagai suatu amanat yang sedang dihidupkan kembali untuk membangkitkan kaum yang menderita, bodoh dan lamban, agar bangun dan menegaskan hak-hak serta identitasnya (Anjar Nugroho, 2007). Keseluruhan langkah yang dikonstruksi Syari'ati pada intinya akan mengerucut pada satu tujuan, yaitu pembaruan Islam (*protestanism*) *"To emancipate and guide the people, to give birth to a new love, faith, and dynamism, and to shed light on people's hearts and minds and make them aware of various elements of ignorance, superstition, cruelty and degeneration in contemporary Islamic societies, an enlightened person should start with "religion." By that I mean our peculiar religious culture and not the one predominant today. He should begin by an Islamic Protestantism similar to that of Christianity in the Middle Ages, destroying all the degenerating factors which, in the name of Islam, have stymied and stupefied the process of thinking and the fate of the society, and giving birth to new thoughts and*

new movements. Unlike Christian Protestantism, which was empty-handed and had to justify its liberationist presentation of Jesus, Islamic Protestantism has various sources and elements to draw from. (Untuk membebaskan dan membimbing rakyat, untuk menciptakan cinta dan keyakinan baru, kedinamisan, dan memberi kesadaran baru ke dalam hati dan pikiran rakyat, serta mengingatkan mereka akan berbagai bahaya yang muncul akibat unsur kebodohan, ketakhayulan, kejahatan, dan kebobrokan di dalam masyarakat Islam kini, orang tercerahkan harus mulai dengan "agama"—maksud saya kebudayaan agama dan bukan salah satu budaya yang dominan sekarang ini. Ini harus dimulai dengan semacam Protestantisme Islam (pembaruan Islam) yang mirip dengan Protestantisme Kristen (pembaruan Kristen) pada Abad Pertengahan, yang menghancurkan seluruh faktor perusak dengan mengatasnamakan Islam, telah menghalangi dan membius proses pemikiran-pemikiran dan gerakan-gerakan baru. Tidak seperti Protestantisme Kristen, yang tak punya apa-apa dan harus membenarkan kehadiran Yesus sebagai pembebas, maka Protestanisme Islam mempunyai banyak sumber daya dan unsur yang dapat digunakannya (Ali Syari'ati, "*Where shall we begin*?").

Ide protestanisme Islam yang disebut oleh Syariati mengandung upaya pembaruan Islam menjadi agama yang aktif dan dinamis dan tidak lagi agama yang dikonstruksi oleh para penguasa sebagai agama yang pasif dan cenderung pasrah terhadap nasib yang diterimanya, termasuk pasrah terhadap penindasan oleh mereka yang berkuasa. Gerakan Protestanisme Islam, menurut Syari'ati akan mengeluarkan energi yang sangat besar dan memungkinkan seorang Muslim yang tercerahkan untuk: *pertama,* penyaring dan menyuling sumber-sumber daya masyarakat Islam dan mengubah penyebab kebobrokan dan kemandekan menjadi

kekuatan dan gerakan. *Kedua*, mengubah konflik antarkelas dan sosial yang ada menjadi kesadaran akan tanggung jawab sosial. *Ketiga,* menjembatani kesenjangan yang semakin lebar antara "pulau yang dihuni oleh orang yang tercerahkan" dengan "pantai rakyat kebanyakan" dengan menjalin hubungan kekeluargaan dan pemahaman di antara mereka, dan dengan demikian menempatkan agama—yang datang untuk membangkitkan dan melahirkan gerakan—untuk kepentingan rakyat. *Keempat*, mencegah agar senjata agama tidak jatuh kepada mereka yang tidak patut memilikinya dan yang tujuannya adalah memanfaatkan agama untuk tujuan-tujuan pribadi, yang dengan cara itu memperoleh energi yang diperlukan untuk menggerakkan rakyat.

Kelima, mengusahakan suatu kebangkitan kembali agama yang—dengan kembali kepada agama yang hidup, dinamis, kuat dan adil—melumpuhkan agen-agen reaksioner dalam masyarakat, sekaligus menyelamatkan rakyat dari unsur-unsur yang digunakan untuk membius mereka. *Keenam*, menghilangkan semangat peniruan dan kepatuhan yang merupakan ciri agama biasa, dan menggantinya dengan semangat pemikiran bebas (ijtihâd) yang kritis, revolusioner, dan agresif. Semua ini dapat dicapai melalui gerakan pembaruan agama yang akan menyaring dan menyuling cadangan energi yang sangat besar di dalam masyarakat, dan akan mencerahkan zaman itu serta membangunkan generasi masa kini. Karena alasan-alasan itulah, Syari'ati berharap, agar orang yang tercerahkan dapat berhasil mencapai kesadaran diri yang progresif (Ali Syari'ati, "*Where shall we begin*?").

Dalam pandangan cendekiawan Indonesia, Ali Syariati merupakan sosok ideolog muslim terkemuka di abad ke-20, ia memberi pencerahan intelektual bagi upaya memaknai kembali Islam yang progresif. Dalam soal ini, cendekiawan Indonesia secara umum memandang bahwa Ali Syari'ati te-

lah identik dengan cara berpikir kritis, terutama dalam memahami kelompok penindas dan tertindas. Dengan kata lain, setidaknya Syariati menghadapi tiga persoalan berikut, yaitu "pertarungan kelas" antara kaum tertindas dan penindas; peranan kaum intelektual (atau tepatnya kaum Rausyanfekr: pemikir bebas dan tercerahkan); serta masalah keadilan. Syari'ati menilai, mereka yang disebut Nabi adalah orang-orang yang lahir dari tengah massa, lalu memperoleh tingkat kesadaran yang sanggup mengubah suatu masyarakat yang korup dan beku, menjadi kekuatan bergejolak dan kreatif yang pada gilirannya melahirkan peradaban, kebudayaan, dan pahlawan. Terlihat jelas bahwa corak ideologi keislaman yang diusung Syari'ati adalah pembebasan. Menurut dia, corak beragama yang demikianlah yang bisa mengobati dan menghantam gelombang hegemoni Barat dan kemacetan intelektual di Dunia Ketiga. Yakni, Islam yang tidak hanya memerhatikan aspek spiritual dan moral atau hubungan individual dengan penciptanya; tetapi lebih merupakan sebuah ideologi emansipasi dan pembebasan. Islam versi Syari'ati merupakan sistem ide, kelengkapan, dan totalitas yang tidak hanya terbatas kepada pemurnian model individu. Islam tauhid tidaklah konservatif, keyakinan fatalistik, atau keimanan yang buta politik; melainkan sebuah ideologi pembebasan yang menembus semua bidang kehidupan, khususnya politik dan memberi semangat bagi kaum miskin untuk berjuang melawan semua bentuk tekanan, penindasan, dan ketidakadilan sosial (Ridwan, 1999: 85).

Dalam pandangan Azyumardi Azra, Ali Syari'ati, merupakan intelektual yang independen dan bebas tak terpengaruh oleh kekuatan apa pun, ia berjuang untuk mengubah masyarakatnya, dari sikap pasif menjadi masyarakat yang aktif. Menurut Azra dalam membaca syariati, ia mengatakan bahwa jika fakta-takta sejarah dibiarkan begitu saja akan

"membisu"; makanya direkonstruksi secara revolusioner. Sikap dan pilihan ideologis Syari'ati yang condong ke "kiri" tak pelak mengundang kecaman pedas. Tidak hanya dari kaum penguasa tetapi juga lembaga mullah konservatif. Ada asumsi, seandainya Syari'ati masih hidup, kemungkinan besar ia akan sulit diterima pemerintah Iran sekarang (Ridwan, 1999: 128) dengan membangun cara pandangan revolusioner dengan memahami sejarah manusia dengan kritis, Syari'ati berhasil keluar dari jebakan tradisi diskursif para ulama yang terkesan kering dan bahkan terlalu skolastik. Syari'ati menerobos tradisi itu dengan mendemonstrasikan haji sebagai perayaan pandangan dari monoteistik (*Ibid.*: 171). Intelektual Indonesia melihat secara positif kiprah intelektual dan gerakan revolusioner Ali Syariati sehingga mengherankan bila dikatakan bahwa Syariati memiliki dentuman besar dalam praktik revolusi. Dengan baik bagaimana posisi intelektual Syariati dalam rangka membangun kerangka keilmuan yang tidak seluruhnya bersumber dari Barat tetapi membuat batas-batas ideologis dengan tradisi Barat yang sekuler, simak pernyataan berikut "... sebagai seorang penyair, (Anda) mesti menjelaskan tugas dan sikap Anda sendiri dalam hubungannya dengan rakyat serta menandai batas-batas ideologi Anda," (Ahmad Nurullah, *Ibid.:* 219).

Wallahu a'lam bi shawab.

5

CENDEKIAWAN, PARTAI POLITIK, DAN DEMOKRASI: PERSPEKTIF SOSIOLOGI POLITIK

Di Dunia Ketiga, para penguasa adalah kaum intelektual (cendekiawan), baik di masa-masa yang lalu maupun di masa kini, tetapi, para penguasa di masa kini adalah intelektual (cendekiawan) hasil pendidikan Barat ... bahwa perdebatan intelektual di dunia ketiga, kecuali di Amerika Latin, dikuasai oleh kaum intelektual Barat dan bahwa kaum intelektual Dunia Ketiga sendiri pasif. Ia menganjurkan agar kaum intelektual Dunai Ketiga jangan netral, jangan objektif, dan jangan pragmatis, melainkan, harus aktif dan berpartisipasi. (Harry J. Benda)

Sejarah telah menunjukkan bahwa sebuah bangsa yang berkembang dan menjadi bangsa yang maju tidak bisa dilepaskan dari peran serta para pemikir dan inteligensia bangsa tersebut. Peran strategis cendekiawan dalam pentas kehidupan sosial politik tidak dapat dinafikan, baik dalam rangka merekonstruksi sistem sosial, sistem politik dan sistem ketatanegaraan suatu bangsa. Dinamika masyarakat juga akan ditentukan oleh corak dan keragaman cendekiawan yang dimiliki suatu bangsa, kadang-kadang ada cendekiawan

yang sangat independen dan kadang-kadang pula ada cendekiawan yang secara eksplisit menjadi bagian dari struktur kelas dan ideologi tertentu.

Studi tentang cendekiawan, intelektual, inteligensia atau kaum terdidik untuk konteks Indonesia telah banyak dilakukan, setidaknya studi yang paling penting untuk disebut berkaitan dengan cendekiawan muslim adalah studi Yudi Latif tentang *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20* (2005), studi Yudi Latif tampaknya merupakan studi yang lebih "lengkap dan komprehensif" membicarakan kemunculan, perkembangan, pertumbuhan, dan proses transmisi cendekiawan muslim Indonesia sejak awal abad ke-20. Selain Yudi Latif, studi yang dilakukan oleh Daniel Dhakidae *Cendekiawan dan Kuasa dalam Politik Orde Baru* (2003) juga dalam beberapa bagian memberikan penjelasannya tentang cendekiawan muslim, meski cara pandangnya yang kurang positif khususnya ketika Dhakidae menjelaskan tentang kelahiran dan perkembangan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Dalam beberapa bagian, Dhakidae berbicara secara khusus mengenai ideologi dan kaum cendekiawan dari kalangan agamanya sendiri (Kristen). Studi lain dilakukan oleh Legge *Intellectuals and Nationalism in Indonesia: A Study of the Following Recruited by Sutan Sjahrir in Occupation Jakarta* (1988), studi Legge lebih fokus kepada peran kelompok Sutan Syahrir pada zaman pendudukan Jepang dalam periode awal kemerdekaan. Untuk studi yang khusus pada masa Orde Baru dilakukan oleh Daniel Sparingga *Discourse, Democracy, and Intellectuals in the New Order Indonesia: A Qualitative Sociology Study* (1997), studi ini sudah bisa diprediksi, yaitu banyak berkaitan dengan proses kemunculan ide dan gagasan cendekiawan dalam menawarkan pemikiran alternatif mengenai demokrasi terutama setelah pelembagaan beberapa

kalangan cendekiawan seperti munculnya Forum Demokrasi dan ICMI, ICKI, ICBI, ICHI, dan lain sebagainya.

Posisi dan peran cendekiawan dalam kehidupan kebangsaan hingga akhir-akhir ini semakin penting khususnya dalam penguatan wacana tentang demokrasi dan *civil society*. Tulisan ini akan melihat proses sosial yang berkaitan dengan peran serta cendekiawan muslim dalam kehidupan kebangsaan, terutama penjelasan tentang kiprah mereka pasca-Orde Baru. Secara simbolis, banyak cendekiawan muslim yang memilih menjadi aktivis partai politik dan berupaya untuk merebut kekuasaan melalui suatu pemilihan Umum, meski dalam praktiknya, kebanyakan cendekiawan tersebut gagal meraih posisi politik yang diharapkannya. Fenomena ini menarik untuk dijelaskan, mengapa banyak cendekiawan Muslim memilih menjadi aktivis politik? Apa daya tarik politik praktis sehingga banyak cendekiawan muslim tertarik memasukinya? Ataukah ada agenda politik tertentu yang mendorong mereka memilih terlibat dalam politik?

Beberapa Konsep Cendekiawan Muslim

Studi tentang intelengensia, intelektual, cendekiawan ataupun kaum terdidik di Indonesia sudah dilakukan sejak sebelum Indonesia seperti yang dilakukan oleh para indonesianis, studi serupa terus dilakukan pasca-Indonesia merdeka dan telah melahirkan beberapa karya penting, karya mutakhir tentang hal ini ditulis secara serius oleh Yudi Latif dengan judul *Inteligensia Muslim dan Kuasa,* studi ini telah memberikan gambaran yang jelas mengenai konsep-konsep tersebut di atas, menurut Yudi Latif, beberapa penulis tentang tema ini, acap kali mencampuradukkan antara konsep cendekiawan, intelektual maupun inteligensia, padahal menurutnya konsep-konsep itu memiliki makna yang tidak sama, Yudi

sendiri menggunakan istilah inteligensia, meski istilah ini sendiri masih merupakan bahan perdebatan. Inteligensia dimaknai sebagai sekelompok orang yang memiliki karakteristik sendiri, tidak berada dalam struktur sosial tertentu, baik berupa sistem kelas maupun status tradisional. Dalam hal ini Vladimir C. Nahirny (1983: 7-8; dalam Yudi Latif, 2005: 18-19) memberikan penjelasan mengenai konsep inteligensia "Karena keunggulan posisinya, para anggota dari strata inteligensia tidak terkait baik oleh kepentingan kelas maupun profesi, dan juga tidak membentuk sebuah kelompok status yang terdiri dari para individu yang menikmati hak-hak dan kekebalan tertentu yang diterima dari adat-kebiasaan dan/atau hukum. Oleh karena itu, inteligensia berbeda dari formasi sosial yang konvensional, seperti klik personal, kelompok status dalam profesi, perhimpunan masyarakat profesi, atau lembaga-lembaga korporasi. Meskipun benar bahwa matriks dari inteligensia itu adalah strata masyarakat berpendidikan, anggota-anggota individual dari strata ini tidaklah menjadi bagian dari strata tersebut semata-mata karena keunggulan pendidikan dan kompetensi profesinya ataupun juga karena prestasi intelektualnya belaka, tetapi memiliki horison yang luas.

Konsep di atas menunjukkan bahwa inteligensia tidak terkait dengan kepentingan dan asosiasi tertentu, meski demikian dalam konsep intelektual justru terjadi hal sebaliknya. Dalam kenyataan politik misalnya, pemikiran-pemikiran dan pandangan-pandangan intelektual, sering kali ditentukan oleh relasi mereka dengan struktur kekuasaan dan ekonomi. Dalam hal ini, Antonio Gramsci membedakan dua jenis intelektual, yaitu intelektual "tradisional" dan intelektual "organik" (Gramsci, 1971; dikutip dalam Latif, 2005: 23). Untuk kategori intelektual "tradisional", Gramsci memasukkan para filsuf, sastrawan, ilmuwan, dan para akademisi, juga di

dalamnya termasuk pengacara, dokter, guru, pendeta, dan para pemimpin militer. Menurut Gramsci, para intelektual tradisional secara niscaya akan bertindak sebagai antek dari kelompok penguasa dan membiarkan nilai yang dominan menentukan kerangka perdebatan mereka. Kategori intelektual "organik" menunjuk kepada para intelektual yang berfungsi sebagai perumus dan artikulator dari ideologi dan kepentingan kelas, terutama dari kelas yang sedang tumbuh (kelas buruh). Gramsci berargumen bahwa semua kelompok sosial yang memainkan peran ekonomi yang signifikan secara historis menciptakan intelektualnya sendiri untuk menjustifikasi peran tersebut. Gramsci menulis;

> "Setiap kelompok sosial terlahir dalam medan fungsi yang pokok, dan bersamaan dengan itu, secara organis melahirkan satu atau lebih strata intelektualnya sendiri yang akan menciptakan homogenitas dan kesadaran akan fungsi dalam diri kelompok sosial tersebut, bukan hanya di medan ekonomi, melainkan juga di medan sosial dan politik. (Gramsci, 1971: 5; Latif, 2005: 23)

Intelektual organik dalam hal ini lebih berorientasi pada pemenuhan kepentingan kelompok dan kelas mereka sendiri, baik dalam kerangka menganalisis intelektual di Indonesia yang lahir dari aliran-aliran ideologi dan agama maupun dari proses sosial yang dilaluinya seperti pendidikan, mereka sepenuhnya bekerja dan melakukan aktivitas bagi pemenuhan kepentingan aliran dan ideologinya. Di sini intelektual lebih berorientasi pada kekuasaan dan ekonomi, kendatipun menurut Max Weber bahwa wilayah ide dan gagasan sesungguhnya merupakan sesuatu yang relatif otonom dari wilayah ekonomi. Meski dalam makna substantifnya, bahwa sikap para intelektual terhadap ide-ide kurang begitu ditentukan

oleh pertimbangan praktis. Dengan kata lain, para intelektual lebih siap untuk mengabaikan kepentingan mereka sendiri demi kepentingan ide-ide, artinya kepentingan ideal bagi intelektual adalah menjalankan proses rasionalisasi yang bersifat imanen mengimbangi, dan sering kali mendahului, dan bahkan berkontradiksi dengan kepentingan material mereka (Ahmad Sadri, 1992: 70; dikutip dalam Latif, 2005: 25).

Cendekiawan muslim yang muncul pada awal abad ke-20 memiliki tugas yang tidak ringan, selain menghadapi kolonialisme di satu sisi, juga diperhadapkan oleh kondisi umat Islam yang masih mengikuti cara beragama yang bersifat dogmatik di sisi lain. Cendekiawan generasi awal ini mengembang tugas pemurnian agama dari segala bentuk penyimpangan seperti bid'ah dan taklid dengan mengajak umat kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi dan membebaskan ajaran Islam dari sikap pasif dengan menerima dogma-dogma agama dari para ahli fiqh terdahulu. Sikap ini merupakan panggilan tugas sebagai cendekiawan muslim untuk menggunakan akal pikiran guna memecahkan problem-problem sosial politik yang dihadapi masyarakatnya, baik kolonialisme, imperialisme dan kebodohan serta keterbelakangan yang dialami oleh umat Islam sendiri.

Cendekiawan atau inteligensia dalam konteks Indonesia sering kali hadir dengan corak dan watak yang secara umum dapat dikenali dengan kecenderungan sikap-sikapnya terhadap persoalan kebangsaan, baik dalam kaitan dengan nilai-nilai, norma-norma dan aturan hukum yang berlaku maupun dalam arti kebudayaan secara luas. Sikap-sikap tersebut dibentuk oleh cara pandang mereka terhadap nilai dan ideologi yang dianutnya. Sikap cendekiawan merefleksikan bangunan ideologi yang dianutnya, cita-cita sosial dari ideologi itu dimanifestasikan dalam berbagai kegiatan serta terus-menerus memperjuangkan terbentuknya struktur so-

sial politik yang berkeadilan. Ali Syariati memberi kerangka memahami ideologi, menurutnya ideologi memiliki tiga tingkatan; 1) Cara kita memahami dan menerima alam semesta, kemaujudan, dan manusia; 2) Terdiri atas cara tertentu kita dalam memahami dan mengevaluasi segala benda dan gagasan yang membentuk lingkungan sosial dan lingkungan mental kita; 3) Mendorong usulan, metode, pendekatan dan ideal yang akan kita manfaatkan untuk mengubah sta*tus quo* yang tidak memuaskan kita (Syariati, 1990: 76-77). Cendekiawan akan menggunakan segala alternatif metode dan strategi yang tepat untuk memperjuangkan cita-cita sosial yang diyakininya sebagai sebuah kebenaran.

Cendekiawan akan menjadi "jurubicara" bagi "masa depan", mereka akan memperjuangkan nilai-nilai kebaikan, kebenaran, kesejahteraan, dan kejujuran. Visi sosial cendekiawan terletak pada pemihakannya terhadap nilai-nilai ideal yang dapat digunakan untuk membangun masyarakatnya. Sumber ideologi yang banyak dirujuk dalam komunitas Islam adalah Nabi Muhammad dan risalah-Nya, kemudian mengubah ideologi tersebut menjadi keyakinan serta menjadi pemimpin bagi rakyat, Nabi memimpin rakyat yang termasuk dalam kategori awam (*ummi)* dan mencerahkan mereka menjadi manusia cerdas dan terampil. Tugas cendekiawan adalah mencerahkan, mendidik dan membebaskan rakyat dari penindasan dan ketidakadilan, baik dari dimensi sosial, politik, budaya maupun agama, tegasnya cendekiawan mengemban tugas sebagai "wakil Tuhan" setelah nabi tiada dalam mengarahkan masyarakat.

Kepentingan cendekiawan bukan pada upaya untuk meraih kekuasaan atau hal-hal pragmatis lainnya, melainkan memperjuangkan kepentingan yang lebih luas yakni untuk masyarakat secara keseluruhan. Kendati cendekiawan memiliki ideologi tertentu, tetapi ideologi itu tidak membawanya

pada sikap dan perilaku subjektif atau sektarian, karena misi cendekiawan tidak terkait dengan nilai-nilai primordial dan sektarian, tetapi membawa nilai-nilai universal. Meski pada akhirnya muncul berbagai dinamika yang berkenaan dengan kepentingan dan perebutan pengaruh, mengakibatkan munculnya berbagai faksi-faksi politik pragmatis yang kemudian membangun aliansi dengan kelompok politik tertentu di luar komunitas muslim.

Cendekiawan muslim memiliki sikap yang tidak bersifat monolitik, meski berada dalam wadah organisasi yang sama, tetapi nilai-nilai dan keyakinan individual tertentu membawa implikasi bagi munculnya orientasi politik dan berbeda dengan orientasi keagamaan. Orientasi politik tersebut berkaitan dengan relasi sosial, bisa karena status sosial, kelas, suku dan etnik, status pendidikan, dan lain sebagainya.

Selain itu, cendekiawan muslim secara historis memiliki "jaringan", antara generasi periode awal kemerdekaan, masa Orde Baru dan Orde Reformasi pasca 1998, ada kesinambungan tradisi politik dan intelektual, kendati memiliki atau menempuh strategi yang tidak selalu sama. Pada masa awal kemerdekaan, cendekiawan muslim menawarkan Islam sebagai ideologi negara, dengan berbagai alasan sosiologis dan politik, tawaran tersebut rasional, karena penduduk Indonesia mayoritas beragama Islam dan para pejuang Indonesia sebelumnya hampir seluruhnya beragama Islam, lebih dari itu—Islam merupakan agama yang mengayomi semua masyarakat, tidak diskriminatif dan lain sebagainya, strategi yang digunakan adalah kekuasaan, partai dan negara. Namun cendekiawan muslim masa Orde Baru justru menerapkan strategi yang berbeda dengan periode sebelumnya, mereka "menafikan" partai politik dan kekuasaan, mungkin sekali karena watak rezim yang otoriter dan kooptatif, mereka menempuh jalur kemasyarakatan atau kultural. Semen-

tara pasca-Orde Baru, cendekiawan muslim menerapkan strategi pertama dan kedua sekaligus dengan berbagai alasan dan pertimbangan tertentu.

Dengan memahami strategi cendekiawan dalam memainkan perannya, maka ke depan, kemungkinan mereka yang melakukan kolaborasi politik dengan aktor-aktor berkuasa dalam bidang ekonomi dan politik sangatlah besar. Kalau pada masa awal kemerdekaan, para cendekiawan telah terlibat aktif dalam urusan-urusan politik kenegaraan, dalam batas tertentu sebagian cendekiawan dilibatkan dalam politik Orde Baru, diantaranya para teknokrat dan tentu saja tentara yang dominan mengendalikan perpolitikan Indonesia, kini masa perimbangan kekuatan, baik kekuatan cendekiawan, teknokrat, tentara dan para pengusaha, ke depan ada kemungkinan para pe-ngusaha yang akan mengendalikan kekuasaan di negara ini atau mungkin para intelektual atau kelompok mana yang memperoleh momentum untuk berkuasa.

Fenomena kemunculan pengusaha dalam perpolitikan Indonesia ditandai dengan terpilihnya Drs. Jusuf Kalla sebagai Wakil Presiden yang berpasangan dengan Dr. Susilo Bambang Yudhoyono, M.A. (keduanya dapat dimasukkan dalam kategori cendekiawan), yang disusul dengan penunjukkan pengusaha Aburizal Bakri sebagai salah seorang Menteri Koordinator, semula Menko Perekonomian dan kemudian menjadi Menko Kesra. Mulai dominannya pengusaha dalam politik, setelah terpilihnya Jusuf Kalla sebagai ketua umum partai Golkar melalui Munas di Bali pada Desember 2004, beberapa bulan setelah Jusuf Kallah dilantik sebagai Wapres, kemudian masuknya Surya Paloh sebagai ketua Dewan Pembinan Golkar, Aburizal Bakri anggota Dewan Pembina melalui Munas Golkar di Riau pada Oktober 2009, Aburizal Bakri terpilih sebagai ketua umum Golkar, mengalahkan Surya

Paloh. Selang beberapa bulan, PAN yang merupakan partai yang didirikan tokoh reformasi Amien Rais memilih Sutrisno Bachir sebagai ketua umumnya menggantikan Amien Rais, Sutrisno Bachir merupakan salah seorang pengusaha. Di beberapa partai lainnya, para pengusaha mulai serius memasuki wilayah politik dan kekuasaan, mereka bekerja sama dengan sejumlah cendekiawan atau intelektual dalam merumuskan kebijakan politiknya.

Pada musim kampanye pemilu 2009, sejak tahun 2008 beberapa calon presiden, apakah menggunakan jalur partai atau tidak mulai menunjukkan dirinya, sebagian dari calon itu merupakan intelektual yang telah memperoleh gelar akademik tinggi, seperti Prof. Dr. Yusril Ihza Mahendra, Dr. Andi Rizal Mallarangeng, Sutrisno Bachir, Prabowo Subiyanto, Wiranto, Jusuf Kalla, Sri Sultan Hamengkubuwono X, Fajroel Rahman, Megawati, dan lain sebagainya. Sebagian dari calon presiden tersebut memiliki hubungan dekat dengan sejumlah pengusaha, bahkan iklan-iklan media yang dilakukan oleh calon presiden tertentu dibantu sepenuhnya oleh pengusaha yang berada di belakangnya.[1]

Dengan demikian, cendekiawan pragmatis yang memiliki agenda dan cita-cita praktis akan menggunakan arena yang dianggap representatif untuk memperjuangkan ide dan gagasan politiknya, kendati harus melakukan koalisi dengan sejumlah pihak termasuk dengan pengusaha untuk melicinkan jalan bagi dirinya dalam meraih kursi kekuasaan. Tampaknya, kerja sama antara berbagai pihak dalam politik ke depan termasuk kalangan cendekiawan tidak bisa dihindarkan.

[1] Sejumlah nama itu tidak ada yang menjadi capres dan cawapres kecuali Megawati (capres) dan Prabowo (cawapres), Jusuf Kalla (capres) dan Wiranto (cawapres) serta SBY (capres) dan Boediono (cawapres). Aktor lainnya gagal, karena, karena sistem pemilu yang sangat ketat.

Historiografi Cendekiawan Muslim Indonesia

Perbincangan penting tentang cendekiawan Indonesia dimulai setelah sejumlah kalangan terdidik Bumi Putera memperoleh pendidikan dari sekolah-sekolah Barat. Pada mulanya lembaga pendidikan yang dikelola Hindia-Belanda pada abad ke-19 masih bersifat elitis dan itu pun hanya didominasi oleh mereka yang memiliki hubungan tertentu dengan pemerintah Belanda. Namun menginjak abad ke-20, jumlah penduduk pribumi yang memperoleh pendidikan mengalami peningkatan, khususnya pendidikan rendahan yang kurikulumnya disesuaikan dengan nilai-nilai Timur, sementara pendidikan lanjutan justru ditekankan kepada paham Barat dan atau paham yang dianut oleh pemerintah Hindia-Belanda. Meski muncul sekolah yang dikelola pemerintah, sejak awal abad ke-20 mulai berkembang sekolah-sekolah yang dikelola oleh masyarakat pribumi atau sekolah yang dikelola oleh kaum pergerakan, sekolah-sekolah inilah yang memiliki pengaruh yang kuat di masyarakat.

Dengan munculnya berbagai lembaga pendidikan pada awal abad ke-20, segera tumbuh suatu kesadaran baru dan terbentuk apa yang dapat disebut dengan *kelas sosial baru* dari proses pendidikan, mereka adalah para cendekiawan yang kemudian menjadi kekuatan yang menentang kekuasaan dan dominasi orang-orang Eropa. Dengan menguatnya posisi cendekiawan ini, paham nasionalisme muncul yang akhir dari inisiatif dan pengaruh para cendekiawan, meski pada sisi lain, pihak pemerintah Belanda membatasi peran-peran cendekiawan tersebut dalam masyarakat.

Lahirnya Sarekat Islam (SI) yang diprakarsai oleh cendekiawan muslim pada awal abad ke-20 merupakan manifestasi dari kesadaran akan pentingnya peran serta kalangan terdidik dalam masyarakat. H.O.S. Tjokroaminoto sebagai

tokoh pergerakan yang menjadi pemimpin SI hingga 1930-an merupakan fenomena kemunculan cendekiawan muslim yang kemudian diikuti oleh Muhammadiyah dengan tokohnya Ahmad Dahlan, sebelum SI dan Muhammadiyah telah berdiri Sarekat Dagang Islam (SDI) yang diprakarsai cendekiawan muslim (Soemanhoedi). Kesadaran nasionalisme tumbuh dari berbagai sudut budaya dan kota pada masa-masa itu, baik perseteruan antara Islam kolot dan Islam rasional, persete-ruan antara Islam tradisional dan Islam modernis yang kemudian berkembang lagi perdebatan antara kalangan muslim dengan kalangan nasionalis dan seterusnya.

Sejalan dengan itu, lembaga pendidikan sebagai wadah untuk melahirkan para cendekiawan tumbuh dengan begitu cepat, bahkan Muhammadiyah sebagai pelopor pendidikan yang memadukan pendidikan, agama, dan umum hingga tahun 1930-an telah memiliki Volkacshool sebanyak 103 yang kemudian disusul dengan Standaardschool sebanyak 47; seterusnya *Hollands Inlandche School* (HIS) sebanyak 69 dan akhirnya Schakelschool (5 thn) sebanyak 25 (Djarnawi Hadikusumo, t.t.: 34). Dengan perkembangan sekolah-sekolah umum ini, pertumbuhan kelas sosial baru yang disebut cendekiawan sangat diharapkan untuk menciptakan keseimbangan sosial dari kecenderungan represif penguasa Hindia-Belanda dan sikap pasrah rakyat pribumi. Selain itu, lembaga-lembaga pendidikan yang berorientasi modernis dan memandang positif pendidikan Barat untuk diajarkan kepada peserta didik, tumbuh di berbagai daerah khususnya di Sumatera Barat dan Aceh sebagai wilayah yang banyak tokohnya bersentuhan dengan Timur Tengah.

Sejak dekade 1920-an, gerakan kaum cendekiawan mulai menguat, baik digerakkan dari luar negeri seperti mereka yang sedang menuntut ilmu di negeri Belanda maupun kesadaran para cendekiawan dalam negeri mengenai penting-

nya kemerdekaan. Pada tahun 1920-an itu juga nama Indonesia untuk pertama kali disebut oleh Tan Malaka atau bernama lengkap Ibrahim Datuk Tan Malaka, banyak karya yang telah ditulis oleh Tan Malaka, salah satu karya pentingnya yang membangkitkan emosi kaum pergerakan kala itu, yaitu *Massa Actie* yang ditulis pada tahun 1926, dalam karya inilah Tan Malaka memasukkan Indonesia tanah air tumpah daraku (*Tempo,* edisi 11-17 Agustus 2008: 24). Dalam perkembangannya, cendekiawan muncul dan berkembang dengan berbagai asosiasi yang membawa kepada suatu cita-cita kemerdekaan Indonesia, seperti lahirnya Sumpah Pemuda 1928 dan selama 1930-an, cendekiawan Indonesia tumbuh dengan begitu pesat, khususnya setelah beberapa pelajar Indonesia seperti Hatta dan kawan-kawan kembali dari negeri Belanda.

Keterlibatan cendekiawan muslim tidak bisa dilepaskan dari pemaknaan terhadap konteks sosiopolitik yang dihadapinya, bagi cendekiawan muslim perlunya tatanan politik baru sudah menjadi tuntutan yang wajar bagi rakyat pribumi, dengan perubahan struktur politik—dari kolonia-lisme ke struktur politik yang bebas dan mandiri dalam kendali bangsa Indonesia sendiri, bertujuan untuk meningkatkan partisipasi rakyat dalam mewujudkan kesejahteraan dan keadilan. Dalam iklim kemerdekaan sebagaimana yang dicita-citakan oleh para cendekiawan kala itu, diharapkan akan tercipta masyarakat yang sejahtera, jauh dari penindasan dan eksploitasi. Gagasan tersebut sejalan dengan pemikiran Hatta yang menyebutkan bahwa tanggung jawab seorang cendekiawan atau intelektual adalah moral, ini terbawa oleh sifat dasar ilmu itu sendiri yang wujudnya mencari kebenaran dan membela kebenaran (Hatta, 1984: 3).

Generasi Hatta telah meletakkan dasar-dasar rasionalisme dalam memahami fakta-fakta sosiopolitik bangsanya.

Penjelasan secara rasional atas fakta-fakta empiris perlu dilakukan cendekiawan muslim agar tidak membawa umat kepada kebingungan dan kesesatan. Dalam perkembangannya, pemahaman rasionalisme ini terus dilakukan—khususnya ketika jumlah cendekiawan muslim mengalami peningkatan sejak dekade 1960-an, karena akses pendidikan mereka yang lebih baik. Pemahaman yang serba ideologis dalam arti kaku dan rigid tidak selalu membawa hasil maksimal bagi pemecahan masalah kontemporer.

Ciri menonjol dari intelektual adalah kemampuan menggunakan akal pikirannya untuk menjelaskan persoalan kemanusiaan, kebudayaan dan politik, karena itu, kontrak politik intelektual lebih didasarkan pada nilai-nilai universal daripada nilai-nilai yang bersifat partikular dan sempit, intelektual memiliki ikatan langsung dengan nilai-nilai kemanusiaan seperti memperjuangkan tegaknya keadilan, kemerdekaan dalam arti yang luas termasuk kemerdekaan dari penindasan dan kemiskinan, memperjuangkan agar demokrasi dapat menjadi dasar bangunan *nation-state,* kebersamaan dan mendorong rezim berkuasa agar mampu menghadirkan negara kesejahteraan.

Intelektual dari akar ideologis mana pun sebenarnya memiliki cita-cita yang universal itu, ia tidak terjebak dalam keyakinan ideologi yang dianutnya secara kaku dan rigid, karena misinya untuk kemanusiaan. Dalam hal tertentu, intelektual dapat mengambil sikap *wasathan* atau moderat dan berkompromi dengan sejumlah hal yang tidak populer bagi dirinya, bahkan bersikap pragmatis sekalipun, kalau itu dirasa demi menjaga kepentingan yang lebih besar dan luas, bukan kepentingan pragmatis dalam arti yang partikular dan sempit.

Cendekiawan muslim yang muncul setelah tahun 1970-an memiliki horizon pemikiran yang bersifat universal, seca-

ra umum, mereka hadir memberikan warna bagi *discourse* politik dan demokrasi di negara ini. Sejak isu "sekularisme" Nurcholis Madjid tahun 1970-an disebarluaskan yang kemudian memperoleh tanggapan beragam dari berbagai kalangan khususnya kalangan Muslim "produk" 1940-an dan 1950-an, wacana politik cendekiawan muslim hadir dengan begitu bervariasi. Pada tahun-tahun itu, Dawam Rahardjo, Aswab Mahasin dan kawan-kawan mendirikan LP3ES yang berorientasi pada penguatan peran-peran intelektual muslim, kemudian muncul PRISMA, suatu jurnal ilmiah yang sangat baik untuk masanya dengan beragam isu dan wacana pembangunan, wacana demokrasi, wacana politik dan lain sebagainya, telah membuka jalan bagi lahirnya cendekiawan muslim berikutnya.

Setelah itu, Dawam Rahardjo dan cendekiawan muslim lainnya mendirikan lembaga lain lagi dan kemudian munculah Jurnal Ulumul Qur'an yang isinya banyak mengelaborasi pemikiran para cendekiawan muslim dengan beragam isu dan wacana keagamaan, politik, sosial kemanusiaan, dan lain sebagainya. Generasi berikutnya merasakan manfaat dari proses tersebut, sejak dekade 1990-an dengan tumbuhnya cendekiawan muslim baru yang sudah mengenyam pendidikan tinggi hingga Doktor di berbagai negara, wacana tentang masalah sosial politik yang muncul di kalangan cendekiawan muslim semakin beragam.

Karya-karya akademik dari cendekiawan muslim generasi Dawam Rahardjo, Cak Nur, Amien Rais, Syafii Maarif, Kuntowijoyo, Gus Dur, AM. Saefuddin, Afan Gaffar, dan lainnya telah mewarnai proses sosial budaya dalam masyarakat, di kampus-kampus, karya mereka banyak dijadikan sumber rujukan, lebih dari itu, gagasan-gagasan mereka mewarnai proses politik bangsa pada dekade 1990-an, meski ada di antara mereka yang masuk dalam lingkaran kekuasaan, tetapi

kelompok intelektual "organik" yang memiliki sikap kritik dan independen tetap "dominan" pada ranah publik. Orang semacam Amien Rais, Cak Nur, Adi Sasono, Syafii Maarif, Dawam, Kuntowijoyo, Afan Gaffar dan Gus Dur merupakan tokoh-tokoh yang tidak "berminat" masuk dalam lingkaran kekuasaan Orde Baru, itulah sebabnya, di penghujung Orde Baru berkuasa, kelompok inilah yang banyak menjadi juru bicara bagi kepentingan rakyat luas. Mereka berada dalam lapisan massa dan "menentang" lapisan elite berkuasa.

Pasca-kejatuhan Orde Baru, proses transmisi cendekiawan muslim dalam politik berlangsung secara masif, mereka yang semula mengkritik fungsi dan peran partai, segera mendirikan partai atau bergabung dengan partai yang telah ada. Cendekiawan telah menjadi identitas sosial yang memiliki daya "jual" tersendiri di tengah-tengah masyarakat, khususnya bagi cendekiawan yang telah memberikan investasi nilai-nilai tertentu kepada masyarakat. PKB dan PAN, dua partai yang muncul dari "rahim" ormas Islam terbesar yakni NU dan Muhammadiyah dengan tokoh sentralnya Gus Dur dan Amien Rais memperoleh dukungan suara dari basis massa tradisionalnya masing-masing, demikian halnya dengan partai-partai lainnya.

Sementara itu, jumlah cendekiawan potensial yang tetap memilih jalur kultural dan tidak berpolitik semakin sedikit, kecuali dalam beberapa hal Cak Nur, Syafii Maarif, Afan Gaffar, Kuntowijoyo, Cak Nun, dan lainnya tetap menjadi cendekiawan dan tidak masuk dalam struktur partai politik. Barisan yang lebih muda dari cendekiawan muslim tersebut, khususnya mereka yang tengah mencari bentuk untuk mengartikulasikan dirinya, banyak yang terjebak dalam tarik-menarik politik praktis, kecuali beberapa saja yang tetap konsisten "menjadi ilmuwan" seperti Anis Baswedan, Yudi Latif, Saiful Muzani, A.E Priyono, dan beberapa nama lainnya.

Ke depan, apabila sistem politik belum terbentuk dengan baik, bukan tidak mungkin cendekiawan muslim yang kini tengah bermunculan akan tergoda untuk ikut bermain pada tarik-menarik kepentingan pragmatis dan "meninggalkan" idealismenya sebagai ilmuwan. Politik dalam bagian tertentu berhasil membawa masuk sejumlah besar cendekiawan dan sekaligus menegaskan bahwa kepentingan pargmatis jauh lebih banyak diminati oleh ilmuwan.

Transmisi Cendekiawan dalam Partai Politik

Sejak awal kemerdekaan, cendekiawan muslim sudah banyak yang terlibat dalam aktivitas politik praktis. Pada masa ini, keterlibatan cendekiawan lebih didorong oleh kondisi bangsa yang sedang tumbuh, elite-elite bangsa secara umum merupakan kalangan pergerakan yang secara umum merupakan cendekiawan pada masa itu. Kita bisa menyebut beberapa nama yang menjadi prakarsa berdirinya partai-partai politik khususnya di kalangan Islam, mereka adalah Dr. Sukiman Wirosanjojo yang kemudian menjadi ketua Umum Masyumi periode pertama, kemudian ada Dr. Muhammad Natsir yang kemudian menjadi tokoh karismatik Masyumi dan umat Islam, oleh karena kemampuan dan kekuatan intelektualnya, kemudian Prof. Abdul Kahar Muzakkir yang kemudian menjadi Rektor UII pertama dan menjadi konseptor mengenai negara Islam yang diperjuangkan Masyumi pada Majelis Konstituante, Prof. M. Farid Ma'rud yang banyak terlibat dalam kegiatan Masyumi, Prof. Dr. Buya Hamka yang dikenal sebagai ulama karismatik yang belakangan mendirikan Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan menjadi ketua MUI pertama, Prof. Mr. Kasman Singodimedjo yang juga merupakan juru bicara Masyumi pada sidang Konstituante, Mr. Muhammad Roem, Abikusno dan tentu yang pen-

ting juga adalah KH. Wahid Hasyim yang menjadi menteri agama dan beberapa cendekiawan lainnya. Satu cendekiawan muslim yang sangat berpengaruh sejak tahun 1920-an adalah Agus Salim yang kemudian menjadi Menteri Luar Negeri dan tokoh muslim terkemuka pada masanya.

Keterlibatan cendekiawan muslim dalam politik sejak itu berlangsung secara demokratis dan perdebatan di antara mereka sangat rasional dan jauh dari sikap permusuhan dan konflik pribadi, mereka memiliki cara pandang yang berbeda dalam beberapa konsep pemikiran, tetapi persahabatan dan keakraban di antara mereka tetap terjalin dengan baik, itulah sebenarnya ciri kecendekiaan mereka.

Sejak demokrasi terpimpin dan masa Orde Baru, yang ditandai dengan modernisasi dan pertumbuhan ekonomi, kalangan terdidik dari kalangan Islam mengalami peningkatan yang signifikan. Sejak 1970-an, cendekiawan muslim tumbuh di berbagai kota khususnya di Yogyakarta dan kota-kota terpelajar lainnya. Kampus-kampus berdiri, baik yang dikelola negara maupun yang dikelola swasta. Perguruan tinggi yang dikelola swasta yang tumbuh dengan pesat adalah perguruan tinggi yang dikelola Muhammadiyah, suatu ormas Islam modernis yang berdiri tahun 1912 dan memberikan perhatian besar pada pendidikan dan kesehatan. Di berbagai kota berdiri Universitas Muhammadiyah, dalam perkembangannya, Universitas-Universitas Muhammadiyah telah menjadi perguruan swasta terkemuka di sejumlah kota, sebut misalnya Universitas Muhammadiyah Malang, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Universitas Muhammadiyah Surakarta, UHAMKA Jakarta, UMJ, dan lain sebagainya.

Pertumbuhan kampus ini, telah membawa implikasi besar bagi tumbuhnya cendekiawan muslim Indonesia. Sejak masa Orde Baru pula, banyak cendekiawan yang telah menyelesaikan pendidikan Doktor (Ph.D.) dari luar negeri, me-

milih menjadi dosen dan pengajar. Pilihan ini sangat rasional dalam situasi politik yang tidak demokratis, penguasa yang otoriter, hegemonik, dan kooptatif terhadap kekuatan sosial politik yang eksis. Sejak kebijakan depolitisasi tahun 1973 dengan memaksa partai-partai yang memiliki ideologi yang sama atau mirip agar bergabung menjadi satu partai ”federatif”, sejak saat itu, partai-partai Islam bergabung dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan partai-partai nasionalis dan Kristen bergabung dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Sikap hegemonik dan kooptatif negara pun dipaksakan ketika lahirnya UU keormasan tahun 1985, partai-partai politik dan organisasi sosial keagamaan dipaksakan untuk menggunakan asas tunggal Pancasila. Dalam situasi tersebut, pilihan untuk menjadi akademisi sangat rasional bila dibandingkan menjadi aktivis partai, lagi pula peran dan fungsi partai politik sesungguhnya tidak menyuarakan aspirasi masyarakat.

Segera setelah terjadi perubahan sosial dan politik yang berlangsung sejak akhir 1980-an, sebagian cendekiawan muslim mulai mempertimbangkan pentingnya peran kepartaian, kendati belum mampu merefleksikan esensi partai sebagaimana di negara-negara demokratis, namun telah membuka ruang bagi keterlibatan cendekiawan dalam proses pengambilan kebijakan. Lahirnya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada akhir 1990 merupakan manifestasi dari kegelisahan cendekiawan muslim terhadap peran cendekiawan dalam pentas politik dan kekuasaan. Lahirnya ICMI pada satu sisi menunjukkan adanya ruang artikulasi cendekiawan dalam arena politik yang tengah mengalami perubahan—khususnya sikap positif pemerintah (Soeharto) terhadap Islam dan ini dapat dibaca sebagai upaya pemerintah untuk memperluas basis atau legitimasi kekuasaannya, tetapi pada sisi lain, membuka ruang bagi proses “Islamisasi

birokrasi” atau istilah “santrinisasi priayi” dan ”priayisasi santri”.

Sejalan dengan itu, para cendekiawan muslim mulai membangun hubungan mutualistik dengan partai penguasa, yaitu Golkar, sejak pemilu 1992, banyak cendekiawan muslim yang berhasil menjadi anggota DPR RI mewakili Golkar, termasuk Din Syamsuddin yang kini menjadi Ketua Umum Muhammadiyah, Din sejak akhir 1980-an telah menjadi anggota aktif Golkar, beberapa cendekiawan lainnya aktif dalam partai penguasa tersebut. Dalam pada itu, cendekiawan muslim lainnya tetap bersikap kritis terhadap penguasa, baik cendekiawan muslim yang menyetujui berdirinya ICMI maupun mereka yang menentang kelahiran ICMI. Kalangan dalam ICMI yang secara terbuka mengkritik pemerintah khususnya korupsi dan kebijakan politik yang tidak memihak rakyat seperti pada kasus Freeport dan kasus Busang Kaltim adalah Amien Rais (Ketua Dewan Pakar ICMI dan ketua Umum Muhammadiyah), bahkan oleh sebagian kalangan Amien Rais disebut sebagai tokoh oposisi yang sangat vokal. Selain Amien Rais, masih ada Adi Sasono, Nurcholis Madjid, Syafii Maarif, Dawam Rahardjo dan lain-lain yang tetap menunjukkan sikap independensi kecendekiawanan, khususnya berkaitan dengan kepentingan publik, ketidakadilan, dan praktik politik yang menyimpang.

Transmisi cendekiawan muslim dalam politik berlangsung masif setelah kejatuhan Orde Baru, berdiri berbagai partai politik dengan beragam motif dan kepentingan, beragam isu dan agenda serta sebagian mengusung ideologi keagamaan dalam perjuangan politiknya. Fenomena kemunculan para cendekiawan dalam politik praktis ini dapat dipahami dalam konteks perubahan politik, terutama keinginan mereka untuk mengisi pos-pos kekuasaan yang dianggap potensial bagi perbaikan dan perubahan sistem politik, sistem

pemerintahan dan sistem hukum negara.

Manifestasi dari kegiatan politik para cendekiawan ditunjukkan dengan berbagai kegiatan yang merefleksikan ide-ide dan gagasan politik yang dirumuskan pada level partai. Sebagian besar partai-partai yang menggunakan Islam sebagai asas perjuangan politiknya adalah berdiri atas prakarsa cendekiawan muslim. Sebagai contoh, lahirnya Partai Bulan Bintang (PBB) atas prakarsa Dr. Anwar Haryono, M.A. yang didukung oleh cendekiawan muslim yang lebih muda, tujuannya bagaimana cita-cita perjuangan masyumi dahulu dapat dilanjutkan melalui PBB. Partai ini semula diharapkan akan dipimpin oleh Prof. Dr. Amien Rais, M.A. (tokoh reformasi 1998) sebagai ketua umum dan Prof. Dr. Yusril Ihza Mahendra sebagai Sekretaris Jenderal, namun dengan berbagai pertimbangan dan alasan-alasan tersendiri, Amien Rais menolak tawaran itu dan mendirikan partai tersendiri yang lebih plural dan bervisi kebangsaan, tanpa menggunakan label agama, yaitu Partai Amanat Nasional (PAN), akhirnya PBB dipimpin oleh Yusril Ihza Mahendra. Cendekiawan muslim terkemuka lainnya yang juga mendirikan partai adalah Prof. Dr. Deliar Noer, yakni Partai Umat Islam (PUI) yang didukung oleh sejumlah cendekiawan muslim yang memiliki ide dan gagasan yang sama mengenai wadah memperjuangkan Islam dalam medan politik praktis. PAN dan PBB pada pemilu 1999 berhasil melewati ambang batas minimal (*electoral treshold*) 2 dua persen sementara PUI gagal memenuhi ketentuan UU pemilu tersebut.

Khusus dalam PAN, banyak cendekiawan muslim bergabung dengan partai yang dibentuk Amien Rais tersebut, setidaknya terdapat nama Prof. Dr. Dawam Rahardjo, Prof. Dr. Amin Azis, A. M. Fatwa, Dr. Faisal H. Basri, Abdillah Thoha, Dr. Moeslim Abdurrahman, Dr. Hasballah M. Saad, Dr. Bambang Sudibyo, Dr. Umar Juoro, Prof. Taufik Abdul-

lah, dan masih banyak lagi cendekiawan muslim yang bergabung dengan partai ini. Pilihan-pilihan para cendekiawan tersebut untuk bergabung dengan PAN tentu didasarkan pada pemikiran rasional bagaimana membawa Indonesia menjadi negara yang lebih maju. Sementara mereka yang bergabung dengan partai Islam seperti PBB, selain Yusril Ihza Mahendra, lapisan menengah cendekiawan muslim seperti MS. Kaban, Hamdan Zoelva, Prof. Faisal, Sahar L. Hasan, dan lain sebaginya.

Selain itu, cendekiawan muslim yang bergabung dengan Partai Kebangkitan Bangsa pun tidak sedikit, selain Gus Dur, tentu Dr. Alwi Shihab, Dr. AS. Hikam, Dr. Mahfud MD, Drs. Matori Abdul Jalil, Dra. Khofiha Indar Parawansa, Syaifullah Yusuf, Muhaimin Iskandar, Ali Masykur Musa dan lain-lain, selain PKB, kalangan NU juga mendirikan Partai Kebangkitan Umat (PKU) oleh Yusuf Hasyim (Paman Gus Dur) yang didukung oleh Sholahuddin Wahid (adik Gus Dur), dan Partai Nahdatul Umat (PNU) dengan tokohnya KH. Sukron Makmun yang diikuti oleh cendekiawan muslim lapis kedua dan ketiga yang lebih muda dari mereka. Banyaknya cendekiawan muslim lapis atas dan menengah yang terlibat dalam partai merupakan "pengulangan" peristiwa yang sama seperti yang terjadi pada dekade 1950-an. Belum lagi cendekiawan muslim yang telah meniti karier politik melalui Golkar dan PPP, tentu mereka tetap "istikamah" dalam partai tersebut.

Selain itu, cendekiawan muslim memasuki sejumlah partai politik sejak masa Orde Baru, seperti Akbar Tandjung (Mantan ketua umum PB HMI) menjadi ketua umum Partai Golkar dan diikuti oleh Eky Sjahruddin, Marwah Daud Ibrahim, Prof. Dr. Din Syamsuddin (sejak 2000 Din keluar dari Golkar) Prof. Dr. Muladi, dan beberapa cendekiawan lapis kedua seperti Hajriyanto Y. Thohari, Dr. Happy Bone

Zulkarnaen, Dr. Yudi Crisnandi, dan lain-lain. Selain Golkar, cendekiawan Muslim banyak di PPP dan juga terdapat di PDIP seperti Zulvan Lindan (sejak tahun 2004 keluar dari PDIP dan bergabung dengan Partai Demokrasi Pembaruan [PDP]), Prof. Dr. Buchari, Herry Achmadi, dan lain-lain.

Salah satu partai politik penting yang perlu dipertimbangkan, baik kemunculannya maupun perkembangannya, yaitu Partai Keadilan [Sejahtera] (PK[S]). Partai ini pada awal berdirinya bernama Partai Keadilan (PK), setelah mengikuti pemilu 1999, PK hanya memperoleh kursi DPR kurang dari 2 persen yang disyaratkan oleh UU, maka elite-elite PK mendirikan partai baru—sebagaimana lazimnya para politisi Indonesia yang partainya tidak memenuhi syarat UU, maka dibentuk partai yang—dari nama dan lambangnya tidak banyak yang berbeda, demikian pula yang dilakukan oleh politisi PK. Sejak tahun 2001 dan 2002, PK resmi berubah nama dengan menambah satu kata di belakang PK dengan kata Sejahtera, maka jadilah PKS. Partai ini memperoleh dukung kalangan cendekiawan muslim lapis menengah atau "embrio" cendekiawan muslim, oleh karena mereka secara umumnya masih muda.

Dalam struktur dan kelembagaan PKS, banyak elite dan kader partai ini yang tidak terkait dengan politik masa lalu, mereka membawa "jargon" politik bersih dan bebas KKN, kecuali menurut informasi Dr. Nurmahmudi Ismail (Presiden PK pertama) yang pernah menjadi anggota PPP. Partai ini dimotori oleh Dr. Hidayat Nurwahid, Dr. Nurmahmudi Ismail, Dr. Didin Hafidhuddin, Ir. Mutamimul Ula, Drs. Muzamil Yusuf, Anis Matta, yang lebih muda dalam PKS, ada Fahri Hamzah yang merupakan mantan ketua Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI didirikan di Malang Jawa Timur pada 28 Maret 1998) masuk atau bergabung dengan PKS, kemudian satu lagi tokoh mahasiswa 1998 yang

bergabung dengan PKS adalah mantan Ketua Senat Mahasiswa Universitas Indonesia (UI) Rama Pratama, yang pada tahun 1999 pernah menjadi anggota Tim Verifikasi partai politik yang dibentuk oleh pemerintah. PKS dapat mewakili ”sayap politik” generasi muda muslim, karena secara umum aktivitas politik partai ini merefleksikan sikap politik anak muda yang progersif dan pro perubahan, anti KKN dan anti politik manipulatif lainnya.

KAMMI merupakan “sayap” politik PKS secara tidak formal, oleh karena KAMMI menurut sejarah berdirinya digerakkan oleh kekuatan politik tertentu yang memanfaatkan pertemuan nasional para aktivis Lembaga Dakwah Kampus di Malang pada akhir Maret 1998, beberapa saat setelah Soeharto dilantik kembali sebagai Presiden untuk ketujuh kalinya. Oleh karena itu, PKS mewakili kalangan muda Muslim dalam aktivitas politik dan klaim sebagai partai anak muda itu, tampaknya tidak terlalu banyak memeleset dan klaim sebagai partai yang besih pun demikian. PKS telah merefleksikan kegelisahan cendekiawan muslim yang pro perubahan dan anti terhadap *status quo* dan praktik KKN, tidak berlebihan kalau partai ini menjadi arena belajar politik aktivis muda Islam. Ke depan, kegiatan politik akan menjadi “bidang” kerjaan cendekiawan muslim dengan berbagai motif dan kepentingan.

Pasca-pemilu 2004, banyak fenomena politik baru yang berkembang akibat kondisi politik yang tengah mengalami perubahan. Mereka yang kurang puas dengan sistem dan rekruitmen politik partai-partai yang telah ada, segera membentuk partai politik baru. Setidaknya yang dapat dicatat adalah munculnya Partai Matahari Bangsa (PMB) yang didirikan oleh anak-anak muda Muhammadiyah. Partai ini jelas merupakan manifestasi kekecewaan kalangan muda Muhammadiyah terhadap kebijakan dan sistem yang diterapkan oleh

PAN, bahkan ketua umum PMB adalah mantan anggota DPR RI periode 1999-2004 dari PAN dan pernah menjadi anggota Majelis Pertimbangan Partai PAN Pusat. PMB menjadi wadah alternatif bagi anak muda Muhammadiyah dalam berpolitik, oleh para aktivis PMB, partai ini diharapkan akan "mengamankan" suara warga Muhammadiyah yang selama ini diberikan kepada partai-partai Islam dan juga partai yang mengaitkan diri dengan Muhammadiyah, tetapi tidak berbuat sepenuhnya untuk menampung aspirasi warga Muhammadiyah.

Partai ini (PMB) adalah partai Islam yang diartikan sebagai Islam yang berkemajuan dan menjadikan Islam sebagai roh atau spirit perjuangan, bukan menjadi Islam sebagai alat perjuangan. Karena alasan ini, mereka berkeyakinan bahwa warga Muhammadiyah yang pada umumnya di berbagai daerah merupakan kalangan purifikan atau Islam ideologis, baik dalam arti kultural maupun dalam arti politik, masih meyakini bahwa partai Islamlah yang dapat memperjuangkan aspirasi politik mereka, bukan partai nasionalis. Dengan menggunakan logika tersebut, dapat diprediksi bahwa PMB akan membendung eksodusnya warga Muhammadiyah ke partai-partai Islam dan menarik warga Muhammadiyah dari partai-partai sekuler. Dengan demikian, PMB memiliki harapan akan memperoleh manfaat dari kondisi tersebut. Partai ini akan menjadi wadah bagi cendekiawan muda Muhammadiyah yang memiliki cita-cita untuk terlibat dalam dunia politik praktis, karena PMB memberikan ruang artikulasi yang bebas kepada anak-anak muda Muhammadiyah yang pro-perubahan.[2]

[2] Hasil pemilu 2009, PMB memperoleh suara jauh di bawah 1%, dengan suara tersebut "mimpi" untuk menarik massa Muhammadiyah dapat di nyatakan gagal, sementara suara PAN masih tetap bertahan, fenomena ini menunjukkan bahwa aspirasi warga Muhammadiyah masih tersalurkan melalui PAN.

Selain PMB yang muncul dari konflik partai yang telah eksis sebelumnya adalah Partai Kebangkitan Nasional Ulama (PKNU) yang dimotori oleh Khairul Anam mantan ketua PKB Jawa Timur.[3] Dalam partai ini, juga bercokol sejumlah cendekiawan muslim yang memiliki ideologi politik yang sama, visi mereka adalah membangun Indonesia yang berkeadilan dan memakmurkan masyarakat. Partai-partai Islam lainnya, masih mengandalkan kiprah para cendekiawan, baik untuk kekuatan konseptor maupun kekuatan membangun jaringan dan lain sebagainya. Jumlah cendekiawan Muslim yang mendirikan partai semakin sedikit bila di bandingkan dengan pemilu 1999, di mana partai Islam mencapai 20, baik menjadikan Islam sebagai asasnya maupun menjadikan umat Islam sebagai basis utamanya seperti PKB dan PAN.

Secara empirik, keterlibatan cendekiawan muslim dalam proses politik Indonesia pasca-Orde Baru belum banyak memberikan citra Islam secara lebih baik, bahkan Islam sering kali muncul sebagai agama yang paradoks, artinya Islam sebagai agama yang disuarakan oleh mereka yang menjadikan Islam sebagai alat perjuangan sangat baik dan positif, tetapi ketika praksis politiknya, mereka yang memperjuangkan Islam tersebut justru menginjak-injak nilai-nilai Islam. Moralitas politik sebagian cendekiawan muslim Indonesia masih sangat rendah, antara apa yang mereka janjikan dan ucapkan sering kali kontras dengan perbuatannya.

[3] PKNU juga gagal memperoleh dukungan yang signifikan dalam pemilu 2009, sementara PKB mengalami defisit perolehan suara, namun suara PKB yang bukan di grogoti PKNU, tetapi Gerindra, Hanura dan Partai Demokrat. PKB hasil pemilu 2009 minus Gus Dus.

Cendekiawan, Negara, dan Kebudayaan

Sejak masa pergerakan sebelum kemerdekaan, para cendekiawan telah terlibat dalam polemik mengenai bentuk artikulasi yang tepat dalam kehidupan politik, kekuasaan dan negara. Ketika pemerintah menerapkan kebijakan politik Etis pada awal abad ke-20, cendekiawan merespons dengan sikap skeptis, demikian pula ketika pemerintah memberikan subsidi kepada sekolah pribumi, sebagian besar cendekiawan menentang kebijakan tersebut dan menolak menerima subsidi dari pemerintah kolonial. Sikap tersebut ditempuh, oleh karena secara umum cendekiawan yang pada umumnya menjadi penggerak organisasi pergerakan pada masa itu menerapkan sikap politik nonkooperatif. Pihak mana pun, baik kalangan kebangsaan maupun muslim yang menerima bantuan subsidi tersebut dicap sebagai anasionalis.

Sikap nonkooperatif tersebut diterapkan secara kaku dan rigid oleh cendekiawan khususnya cendekiawan muslim, ini berbeda dengan Muhammadiyah yang merupakan salah satu ormas yang mengelola lembaga pendidikan, di bawah kepemimpinan K.H. Hisyam dan K.H. Fachruddin, Muhammadiyah menerima subsidi pemerintah tersebut dengan alasan bahwa uang yang diberikan oleh pemerintah tersebut bukanlah uang atau anggaran yang didatangkan dari negeri Belanda, tetapi berasal dari upeti dan pajak yang dipungut secara paksa dari penduduk Indonesia. Sikap Muhammadiyah tersebut memperoleh kecaman, setidaknya dari dua lembaga yang terkait, yaitu Taman Siswa dan Sarekat Islam (SI), Muhammadiyah dikecam sebagai ormas anasionalis.

Persentuhan dengan kekuasaan semakin intensif dilakukan oleh cendekiawan muslim setelah Indonesia merdeka, baik ketika awal-awal kemerdekaan, pada dekade 1950-an dan seterusnya. Pada periode 10 tahun pertama kemerdeka-

an (1945-1955), antara cendekiawan muslim dan nasionalis memperoleh porsi yang seimbang dan proporsional dalam pentas politik, baik keanggotaan dalam kabinet maupun dalam memimpin kabinet. Dari kalangan Masyumi yang pernah menjadi Perdana Menteri adalah Sukiman Wirosandjojo, Muhammad Natsir dan Burhanuddin Harahap, selebihnya dalam posisi wakil perdana menteri. Namun setelah pemilu 1955, komposisi wakil partai-partai tampak terlihat, di mana PNI dan Masyumi memperoleh dukungan kursi yang sama, meski Masyumi jauh lebih merata perolehan suaranya bila dibandingkan PNI yang dominan di Jawa, maka keterlibatan cendekiawan muslim dalam posisi kekuasaan semakin berkurang, lebih tragis lagi setelah Soekarno membubarkan DPR dan Konstituante yang dibentuk berdasarkan hasil pemilu 1955, suatu pemilu yang dianggap paling demokratis dalam sejarah Indonesia modern yang diharapkan dapat melahirkan produk UUD yang lebih baik dari UUD 1945.

Selama periode Demokrasi Terpimpin antara 1959-1965, cendekiawan muslim tidak banyak memainkan peran-perannya dalam perpolitikan Indonesia, kecuali cendekiawan muslim dari kalangan NU yang menyetujui sikap Soekarno untuk membentuk Demokrasi Terpimpin, sementara kalangan muslim modernis seperti yang diwakili oleh eks Masyumi tidak ada yang terlibat dalam kekuasaan. Melihat konfigurasi politik pada masa itu, dan konfigurasi politik setelahnya, yaitu Orde Baru, cendekiawan muslim tidak terlibat dalam "bisnis" kekuasaan. Kecuali dalam kasus tertentu, cendekiawan yang "rela" melepaskan sejumlah atributnya dan menjadi "cendekiawan" tukang, tentulah sangat disukai oleh pemerintah. Itulah sebabnya, ketika Muhammad Roem terpilih menjadi ketua umum Parmusi (Partai Muslimin Indonesia) di Malang pada tahun 1968, pemerintah dengan tegas menolaknya dan kepemimpinan Parmusi masih dipertahankan di bawah Djarnawi

Hadikusumo dan Lukman Harun, namun demikian pemerintah tengah membuat strategi untuk menciptakan konflik di internal partai itu, maka terjadilah Kup atau pembajakan kepemimpinan partai yang dilakukan oleh J. Naro dan Imran Kadir (ada yang menyingkat keduanya dengan NAROKA). Dengan terjadinya konflik itu, pemerintah "turun tangan" untuk memediasi konflik dan ditunjuklah HMS. Mintaredja sebagai ketua partai. Dengan kata lain, mereka yang mau mengabdi kepada kepentingan penguasa dan rela "melepaskan" atribut kecendekiaannya, maka akan dilibatkan dalam kekuasaan.

Secara umum, cendekiawan muslim mengambil posisi sebagai pendidik (dosen, guru, aktivis sosial, praktisi, dan lain sebagainya yang tidak terkait secara langsung dengan kekuasaan politik), pilihan-pilihan tersebut rasional, oleh karena watak rezim yang hegemonik dan kooptatif, terlibat dalam politik kekuasaan, tentu saja akan melepaskan sebagian dari nilai-nilai kecendekiaannya dan berusaha secara sungguh-sungguh melaksanakan tugas-tugas rutin sebagai aparat negara. Jumlah mereka yang terlibat dalam posisi elite negara sangat sedikit pada periode awal Orde Baru, sebut saja misalnya Prof. Dr. Mukti Ali yang merupakan Guru Besar IAIN (UIN) Sunan Kalijaga, Prof. Dr. B.J. Habibie yang pada Desember 1990 menjadi ketua umum ICMI, pada dekade 1980-an muncul Prof. Dr. Munawir Sjadzali, M.A., kemudian beberapa nama lainnya.

Setelah terbentuknya ICMI tahun 1990, jumlah cendekiawan muslim yang masuk dalam parlemen hasil pemilu 1992 meningkat tajam, demikian pula kabinet yang terbentuk tahun 1993, sebagian dari anggota kabinet merupakan elite-elite ICMI yang dibentuk tiga tahun sebelumnya. Selain Habibie yang sudah terbiasa dengan posisinya sebagai Menristek, kemudian muncul Wardiman Djoyonegoro (asisten Ketua Umum ICMI) sebagai Menteri Pendidikan dan Kebu-

dayaan, Haryanto Danutirto sebagai Menteri Perhubungan, Harmoko sebagai Menteri Penerangan dan kemudian "ditunjuk" menjadi ketua umum Golkar, Saleh Afif, dan hampir sebagian besar anggota kabinet duduk dalam struktur ICMI, entah sebagai Dewan Pembina, Dewan Penasihat, Dewan Pakar, Pengurus Harian, dan lain-lainnya.

Dengan posisi istimewa yang diperoleh anggota ICMI tersebut, tidak heran muncul kritik dan bahkan ICMI disingkat dengan "Ikatan Calon Menteri". Namun yang menarik, dalam ICMI pun tidak bersifat monolitik yang pro penguasa, dalam analisis Adam Schwarz, dalam ICMI terdapat tiga kelompok besar, yaitu;

> Pertama, para birokrat pemerintah dan 'teknolog' yang bekerja di bawah Habibie di BPPT ditambah dengan sekumpulan pimpinan Golkar, profesor universitas, pebisnis dan menteri-menteri kabinet yang 'didorong' memasuki organisasi tersebut ketika organisasi itu mulai mendapat bentuk pada awal tahun 1991 .... Yang paling terkemuka dari mereka adalah menteri Aswar Anas, Harmoko, dan Saleh Afif, maupun mantan-mantan pembantu Habibie seperti Wardiman Djoyonegoro dan Haryanto Dhanutirto yang pada bulan Maret 1993 masing-maisng ditunjuk menjadi menteri Pendidikan dan Kebudayaan dan Menteri Perhubungan ...

> Kedua, termasuk tokoh-tokoh dan pemikir muslim moderat yang merasa senang dengan ICMI sebagaimana adanya; yakni, sebagai forum intelektual di mana kaum muslim yang memiliki perhatian bisa berdiskusi bagaimana Islam bisa dibuat menjadi kekuatan sosial yang lebih positif dalam Indonesia modern dan bagaimana pengajaran Islam bisa diubah

untuk memperbaiki keadaan ekonomi kaum muslim yang miskin. Anggota terkemuka dalam kategori ini termasuk sarjana-sarjana muslim seperti Nurcholis Madjid ... Emil Salim, dan ... Sutjipto Wirosaradjono. Habibie bisa dibilang masuk ke dalam kelompok satu dan dua ini; dia tidak memiliki agenda jelas miliknya sendiri akan tetapi dia memberikan perhatian aktif dalam kegiatan-kegiatan ICMI ...

Ketiga, terdiri dari sebagian besar pemimpin Islam di luar pemerintah dengan rencana yang lebih ambisius untuk ICMI. Mereka lebih menyukai suatu kendaraan politik yang lebih aktif mewakili aspirasi muslim modernis. Lebih dari kedua kelompok di atas, mereka lebih bertanggung jawab terhadap ide-ide buat ICMI dan menggerakkan organisasi tersebut; akibatnya, mereka menganggap dirinya sebagai 'ICMI yang sesungguhnya'. Mereka juga mewakili sayap yang lebih mendapatkan perhatian militer dan yang ingin dirangkul Soeharto. Para anggota terkemuka kelompok ini adalah Amien Rais, Sri Bintang Pamungkas, Dawam Rahardjo, Amin Azis, Watik Pratiknya, Adi Sasono, Lukman Harun, Nasir Tamara, dan Imaduddin Abdurrahim. (Adam Schwarz, 1994: 176-177)

Polarisasi di atas menunjukkan bahwa ICMI bukanlah lembaga cendekiawan yang bersifat monolitik, statis dan juga tidak pro-kekuasaan dalam arti yang negatif. Kalau ternyata ditemukan sejumlah anggota ICMI yang menjadi pejabat negara, itu tidak berarti ICMI telah masuk dalam wilayah hegemoni dan kooptasi negara Orde Baru, apalagi melihat keanggotaan ICMI yang sangat heterogen, mulai dari para pejabat negara, menteri, birokrat, akademisi, praktisi, guber-

nur, jenderal, dan lain sebagainya, tentulah sulit untuk menyimpulkan bahwa ICMI adalah bagian dari kekuasaan, suatu kekeliruan memosisikan ICMI sebagai organisasi bagi para elite-elite intelektual muslim, karena ICMI memiliki spektrum kegiatan dan keanggotaan yang tidak elitis.

Tuduhan sebagian kalangan terhadap kemunculan cendekiawan muslim dalam lembaga-lembaga negara sebagai upaya untuk menciptakan negara "santri" atau yang sering muncul dengan istilah "santrinisasi priayi" atau "priayisasi santri", bahkan kekhawatiran kalangan tertentu terhadap kebangkitan cendekiawan muslim dalam politik sebagai upaya untuk "mendirikan negara Islam", suatu tuduhan dan kekhawatiran yang berlebihan. Meski diakui bahwa kemunculan ICMI sebagai bentuk aliansi negara Orde Baru dengan cendekiawan muslim, meski kemudian memunculkan kekhawatiran bagi sebagian kalangan muslim sendiri, misalnya Aswab Mahasin (awalnya aktif di ICMI, namun belakangan mundur) menulis "ICMI kini sudah menjadi mesin semipolitis. Politis sepenuhnya memang tidak. *Nah,* dalam iklim politis Indonesia, apalagi sudah berfungsi sebagai *mesin semipolitis,* sulit sekali menjadi independen. ICMI pasti mendukung pemerintah. Jadi, karena muncul isu soal demokratisasi, HAM, [ICMI] kurang lebih menjadi gagap. ICMI menghadapi kesulitan berartikulasi. Hati nuraninya *sih,* saya percaya, masih teguh kepada komitmen kemanusiaan itu. Tapi, ketika berhadapan dengan isu-isu tadi, mereka kan harus memihak." (Ali Fauzi, 1995: 323)

Sikap *apriori* pun ditunjukkan oleh sejumlah cendekiawan muslim lainnya terhadap berdirinya ICMI, meski Aswab Mahasin pada mulanya mendukung ICMI, namun akhirnya menarik diri, sikap keras jelas sekali dari Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang menolak kelahiran ICMI dan beberapa bulan setelah ICMI berdiri, sekitar awal 1991, Gus Dur

mendirikan Forum Demokrasi (Fordem) bersama dengan sejumlah cendekiawan lainnya yang bersifat lintas agama.

Di kalangan cendekiawan muslim terjadi diferensiasi sosial yang tajam, diferensiasi itu berkaitan dengan ekonomi, pendidikan dan karena itu kelembagaan dalam ICMI merefleksikan strata inteligensia muslim yang tidak mewakili kelas menengah muslim, tetapi mewakili strata inteligensia yang terdiferensiasi secara struktural. Diferensiasi tersebut membawa suatu pemahaman bahwa struktur inteligensia muslim masih menyisakan suatu pemaknaan tentang apa itu arti intelektual, kaum terpelajar atau cendekiawan itu, Zygmunt Bauman menulis tentang hal ini "definsi mengenai intelektual itu banyak dan beragam. Namun, definisi-definisi tersebut memiliki satu kesamaan sifat, yang menjadikan definisi-definisi itu berbeda dari definisi-definisi lainnya: bahwa semua definisi tersebut merupakan definisi tentang dirinya sendiri (*self-definition*). Sudah barang tentu para pembuat definisi tersebut sama-sama merupakan anggota spesies langka dengan mereka yang dicoba didefinisikan. Maka, setiap definisi yang mereka ajukan merupakan sebuah upaya untuk menarik sebuah batas identitasnya sendiri. Setiap batasan membelah wilayah menjadi dua sisi: di sini dan di sana, di dalam dan di luar, kita dan mereka. (Bauman, 1989: 8)

Itulah sebabnya dalam sejumlah artikel yang muncul sejak ICMI berdiri 1990 hingga tahun 1996 merefleksikan keragaman para penulis artikel mengenai apa yang disebut dengan cendekiawan itu. Masing-masing media massa memberi ruang bagi setiap kelompok intelektual untuk menyampaikan ide dan gagasan mereka tentang cendekiawan itu, *Republika* tentulah didominasi oleh kalangan ICMI dan intelektual muslim lainnya, karena koran ini dilahirkan oleh kalangan ICMI, kemudian *Kompas* merefleksikan makna intelektual dalam arti yang luas, lebih khususnya lagi *Kom-*

pas mewakili suara kalangan Kristen, nasionalis dan mereka (muslim) yang sejak awal menolak keras lahirnya ICMI. Menurut catatan Yudi Latif bahwa *Republika* menurunkan artikel tentang cendekiawan sejak 1990-1999 sebanyak 31 artikel; 22 artikel tentang intelektual muslim, dan 9 tentang intelektual secara umum, *Kompas* sebanyak 60 artikel; 46 artikel tentang intelektual umum, dan 14 artikel tentang intelektual muslim, kemudian disusul dengan koran lain seperti *Media Indonesia* menurunkan 38 artikel, *Berita Buana* 13 artikel, *Merdeka* 17 artikel, *Pelita* 27 artikel, dan lain sebagainya. (Yudi Latif, 2005: 613-616)

Wallahu a'lam bi shawab

6

POLITIK DAN HUKUM DALAM PERSPEKTIF SOSIOLOGI: PERTAUTAN DOKTRIN, TEORI, DAN PRAKTIK

Sosiologi politik dan hukum merupakan tiga bidang ilmu saling terkait. Ketiga bidang ilmu ini sama-sama meletakkan manusia dan masyarakat sebagai objek kajian, ketiganya dalam kenyataan sebetulnya selalu terkait secara substantif, betapa pun produk hukum berupa UUD, Tap MPR, UU, dan peraturan pemerintah merupakan hasil kerja dari lembaga politik, tetapi yang harus diberi garis bawah bahwa lembaga-lembaga politik (legislatif, eksekutif, dan yudikatif) merupakan representasi sosiologis dari rakyat. Hukum yang dihasilkan oleh lembaga politik bersumber pada aspirasi dan partisipasi politik rakyat, hukum itu akan menjadi sumber nilai, norma, dan aturan bagi kehidupan sosial. Tanpa adanya aturan hukum yang mengikat kehidupan sosial dan politik suatu masyarakat, tentulah anarkisme yang muncul, kekacauan terus-menerus terjadi, tegasnya kehidupan yang beradab akan sulit diwujudkan. Demikian pula dengan hukum, tanpa ada lembaga politik yang absah dan demokratis untuk menegakkan hukum, tidaklah mungkin keberaturan dapat diciptakan.

Studi tentang politik dan hukum dalam konteks akademik telah banyak dilakukan oleh berbagai pihak, demikian pula studi tentang sosiologi politik yang membahas masalah perilaku politik, partisipasi politik dan dinamika sosial dalam masyarakat, hal yang sama telah dilakukan dalam konteks sosiologi hukum. Usaha untuk mengaitkan antara hukum dan politik dalam bidang akademik juga telah ditempuh oleh beberapa ilmuwan hukum, demikian halnya kajian tentang sosiologi politik maupun sosiologi hukum—baik kajian itu yang bersifat teoretis, normatif maupun yang empiris.

Kajian atau pembahasan tentang sosiologi politik dan hukum yang bersifat utuh dan lengkap belum banyak dilakukan, baik oleh ilmuwan sosiologi, politik maupun hukum. Dalam konteks perubahan sosial, politik, ekonomi, hukum, serta budaya yang berlangsung dalam masyarakat dewasa ini, suatu permasalahan dan bidang keilmuwan tidak bisa lagi dilihat dalam perspektif tunggal, melainkan perubahan itu harus dianalisa dalam perspektif yang integratif dan interkonektif. Produk hukum yang menjadi acuan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara merupakan hasil dari proses politik, dan proses politik yang berlangsung di parlemen merupakan representasi dari aspirasi masyarakat.

Reformasi atau perubahan sosial yang berlangsung, tidaklah cukup dengan memotretnya dari sudut pandang yang tunggal, artinya sudut pandangnya haruslah menyertakan hal-hal yang bersifat transenden atau dengan paradigma integrasi-interkoneksi Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga. Perubahan yang berlangsung kadang membawa dampak positif yang kemudian mendorong terciptanya tata sosial baru, tetapi juga membawa dampak negatif terhadap struktur dan kultural sosial politik yang tercipta pasca perubahan. Perubahan pada level struktur sosial, ekonomi, hukum, politik, dan keamanan suatu negara akan disesuaikan

dengan kecenderungan umum perkembangan yang terjadi, kadang-kadang dalam satu kelembagaan muncul berbagai dinamika yang memberi efek bagi berkembangnya corak dan pandangan baru mengenai orientasi kelembagaan itu.

Perubahan politik atau paradigma reformasi telah membawa implikasi bagi rekonstruksi struktur politik, sistem politik, sistem ekonomi, sistem hukum, dan sistem sosial. Belum lagi perubahan itu berkaitan dengan ideologi, aktor/elite dan cita-cita sosial suatu kelompok, organisasi, dan suatu masyarakat. Transformasi sosial sebagai kelanjutan dari proses perubahan yang berlangsung dalam atmosfer sosial politik yang belum stabil dan belum normal akan membawa problem sosial baru seperti munculnya konflik dan kekerasan yang berlangsung di beberapa daerah. Perubahan dapat berlangsung, oleh karena tatanan sebelumnya dianggap sudah kurang ideal lagi, diperlukan tatanan sosial politik baru yang dianggap ideal dan "klop" dengan pergeseran sosial yang terjadi. Perubahan tidak hanya mengganti aktor, tetapi memperbarui atau mereform seluruh sistem yang ada sebelumnya.

Proses perubahan yang berlangsung masih berada dalam lingkup norma-norma sosial budaya masyarakat, kadang-kadang reformasi sistem hukum berlangsung dalam ranah yang tidak begitu banyak perbedaan dengan rumusan peraturan sebelumnya, hanya menambah beberapa poin krusial yang sejiwa dengan arus perubahan. Dalam konteks ini, perubahan dan transformasi yang berlangsung sebetulnya sebagai cara untuk merekonstruksi nilai-nilai lama dengan nilai-nilai baru agar lebih "klop" dengan struktur sosial masyarakat yang berubah. Artinya, nilai-nilai yang dirasa cocok dan relevan dengan budaya akan diterima dengan modifikasi seperlunya, setelah itu dilakukan proses pelembagaan nilai untuk dijadikan pedoman hidup bersama warga negara.

Proses pelembagaan nilai merupakan tugas lembaga politik, setelah itu baru menjadi ketentuan hukum; sebab proses untuk merumuskan suatu tata nilai, baik menyangkut kenegaraan maupun kemasyarakatan, tetap melalui mekanisme politik konstitusional.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa bidang politik dan hukum merupakan dua hal yang sulit untuk dipisahkan, kendatipun, keduanya tetap berbeda, bahkan di kampus-kampus, keduanya tidak berada dalam satu atap (fakultas), padahal dalam praktiknya, politik dan hukum "menyatu". Sebuah kebijakan politik yang tidak berlandaskan pada prosedur hukum atau konstitusi yang berlaku dalam negara adalah kebijakan yang "ilegal", demikian juga bahwa suatu produk hukum baru dikatakan sah sebagai peraturan yang mengatur warga negara apabila telah diputuskan melalui lembaga politik resmi yakni parlemen. Dalam pada itu, proses politik dan hukum ini akan bernilai demokratis, apabila ada partisipasi politik warga negara di dalamnya, sebab tanpa partisipasi politik, proses dan produknya dinilai sebagai suatu kebijakan yang bersifat otoriter dan elitis.

Meskipun antara sosiologi, politik dan hukum merupakan bidang kajian yang terpisah, tetapi ketiga bidang itu memiliki hubungan yang sangat terkait. Sosiologi sendiri sering kali disebut sebagai ilmu "keranjang sampah", karena bidang ilmu ini dapat digunakan untuk mengkaji banyak hal, maka tidak heran muncullah sosiologi hukum; sosiologi politik, sosiologi kesehatan, sosiologi ekonomi, sosiologi keluarga, sosiologi agama, sosiologi industri, sosiologi Islam, dan sebagainya. Mengkaji keterkaitan ketiga bidang ilmu (sosiologi, politik, dan hukum) mengundang tantangan tersendiri bagi penulis, pertanyaan sederhana yang perlu diajukan adalah bagaimana proses keterkaitan ketiga bidang itu?

Dimensi Sosiologi dalam Politik Hukum

Apabila mencermati dengan baik kaitan-kaitan teoretis, metodologi dan objek kajian antara aspek-aspek politik dan hukum, pada prinsipnya saling melengkapi. Dimensi-dimensi politik dalam kajian hukum sangat besar maknanya, terutama ketika proses legislasi dan pembuatan peraturan hukum. Proses lahirnya produk perundang-undangan merupakan proses politik yang melibat kekuatan politik real dan seluruh komponen masyarakat yang berkaitan dengan produk hukum tersebut. Itulah sebabnya, beberapa ilmuwan telah melakukan studi komparasi mengenai keterkaitan dimensi hukum dan politik tersebut, guna memperoleh jawaban teoretis dan praktis. Setidaknya memiliki horison yang luas mengenai bagaimana ketentuan hukum muncul, apakah produk hukum dalam rezim otoriter sama prosesnya dengan produk hukum dalam rezim demokratis? Bagaimana implikasi praktis produk hukum itu dalam kehidupan masyarakat? Apakah suatu produk hukum mencerminkan kehendak umum masyarakat atau mewakili kepentingan kelompok tertentu? Mengapa proses perumusan perundang-undangan, baik dalam rezim otoriter maupun rezim demokratik selalu menimbulkan gejolak pro dan kontra dalam masyarakat?

Itulah sejumlah pertanyaan awal mengapa kajian politik dan hukum dianggap penting, lalu bagaimana keterkaitannya dengan sosiologi dalam proses itu. Kajian dan studi tentang keterkaitan hukum dan politik yang kemudian dikenal dengan politik hukum di Indonesia telah dilakukan oleh beberapa ilmuwan.[1] Studi Mahfudz tentang konfigurasi politik dan karakter produk hukum merupakan studi yang menarik dalam

[1] Lihat Moh. Mahfudz MD, "Konfigurasi Politik dan Karakter Produk Hukum", dalam Prisma, No. 7, Juli 1995, hlm. 11-27; Mulyana W. Kusuma, "Instrumen Hukum dan Reformasi Politik", dalam *Prisma*, No. 7, Juli 1995, hlm. 3-10.

rangka menjelaskan mengenai produk hukum yang dalam banyak kenyataan selalu kalah kuat dengan energi politik. Sementara Mulyana menggambarkan mengenai dialektika sosial atau konflik antarkelas sosial dalam masyarakat.

Berbagai produk hukum yang dihasilkan oleh lembaga perwakilan politik sejatinya sebagai bagian integral dari proses politik. Sesuai dengan sistem tata negara yang dianut bahwa aturan hukum yang berupa UUD dan UU lahir dari proses politik di parlemen. Konfigurasi politik di parlemen sebagaimana yang kita sudah ketahui merupakan kumpulan individu yang mewakili kepentingan banyak orang dan mewakili kepentingan ideologi politik tertentu. Dengan demikian, produk hukum yang dihasilkan oleh konfigurasi politik yang plural itu adalah hukum yang dapat diterapkan untuk seluruh lapisan sosial dan golongan dalam masyarakat, bukan produk hukum yang merepresentasikan kepentingan golongan tertentu dan kekuatan ideologi politik tertentu.

Keterwakilan politik yang ideal harus mampu merespons berbagai tuntutan perubahan yang berlangsung dalam masyarakat, sebab perubahan membawa serta sejumlah nilai-nilai baru yang sangat mungkin berbeda—bahkan berlawanan dengan nilai-nilai lama yang dijadikan pedoman kehidupan. Sebagai contoh, munculnya UU Zakat tahun 2000 dapat dipandang sebagai sikap responsif kekuatan sosial politik atas pentingnya pelembagaan potensi zakat masyarakat, kalau dikelola secara profesional akan memberikan dampak perekonomian yang signifikan bagi pengentasan kemiskinan.

Kecenderungan umum perubahan pada tataran global yang tengah berlangsung tidak hanya membawa nilai-nilai baru, tetapi menggeser seluruh cara hidup lama masyarakat. Globalisasi membawa sejumlah nilai dan tradisi baru yang berbeda dengan nilai dan tradisi yang telah eksis dalam masyarakat. Benturan antara nilai baru dengan nilai lama sesu-

atu yang sulit terhindarkan, sebab adakalanya nilai baru sulit diterima oleh kelompok masyarakat tertentu, kesulitan itu mudah ditemukan dalam masyarakat tradisional, bagi masyarakat ini, masa lampau adalah masa kini dan masa kini adalah masa depan. Fenomena ini masih bisa ditemukan dalam masyarakat terpencil, mereka berada dalam wilayah yang sulit dijangkau oleh informasi dan komunikasi, sekalipun kadar dan jumlahnya mengalami devisit.

Tarik ulur proses perumusan dasar-dasar nilai dalam membingkai perilaku sosial, baik pada level struktur negara maupun pada level masyarakat merupakan bagian integral dari dinamika politik dan demokrasi yang tengah dikonstruksi oleh kekuatan sosial politik yang eksis. Perubahan penting yang terjadi dalam masyarakat diikuti oleh perubahan pada level struktur politik, karena medan yang menjadi objek ilmu-ilmu sosial adalah masyarakat, maka persoalan sosial dan politik yang terjadi selalu terkait satu sama lain. Munculnya lembaga-lembaga baru dalam konstitusi (UUD 1945) merupakan respons aktif kekuatan politik atas tuntutan perubahan seperti munculnya lembaga Mahkamah Konstitusi (MK), Komisi Yudisial (KY), Komisi Pemilihan Umum (KPU), atau Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) merupakan bagian integral dari rangkaian proses menciptakan struktur bernegara yang lebih demokratis.

Itulah sebabnya, munculnya sejumlah regulasi dalam konteks perubahan politik dapat dipandang sebagai upaya untuk menyesuaikan dengan tuntutan perubahan yang tengah berlangsung. Lebih dari itu, regulasi-regulasi pada level kebijakan politik berkaitan langsung dengan pembentukan karakter individu-individu yang akan membentuk tingkah laku politik mereka menjadi lebih baik. Dalam konteks ini, perubahan politik, perubahan sosial, demikian halnya dengan partisipasi politik, sosialisasi politik, dan sebagainya

merupakan "gerbong" yang harus ditingkatkan dalam proses membangun negara yang demokratis dan pluralistik.

Di sinilah posisi strategis dari bidang sosiologi, politik dan hukum akan meletakkan aspek-aspek tersebut sebagai objek yang dibicarakan atau objek yang akan dikaji. Apabila kita memahami tentang sosiologi politik dan hukum, maka yang akan dikaji lebih lanjut adalah keterakitan antara struktur sosial dan struktur politik, antara tingkah laku sosial dan tingkah laku politik,[2] lembaga-lembaga sosial dan lembaga-lembaga hukum, antara penguasa dan yang dikuasai. Dengan melihat objek studi itu, maka sosiologi politik dan hukum dapat dibangun batasan teoretis dan metodologisnya.

Dalam proses perubahan politik yang berlangsung, baik menjelang kejatuhan Orde Baru maupun setelah kejatuhan Orde Baru, tarik-menarik antar berbagai kekuatan politik berlangsung secara masif, kelompok-kelompok *status quo* yang menentang perubahan menolak sejumlah upaya regulasi yang dapat merugikan posisi politik mereka dan regulasi atau perumusan aturan-aturan baru bagi mereka akan mengancam posisi dan kekuasaan, sebaliknya kelompok pro demokrasi dan kekuatan reformasi memandang regulasi dan perumusan kebijakan tidak ditujukan kepada individu tertentu, tetapi lebih pada upaya membangun sistem dan kelembagaan negara yang lebih baik, terbuka, transparan, accountable dan demokratis.

Penciptaan sistem dan struktur kelembagaan politik yang responsif itulah tujuan reformasi 1998, agar kehidupan politik bangsa dan negara menjadi lebih demokratis, penegakan hukum secara adil serta struktur sosial yang lebih adil dan menyejahterakan, tetapi dalam kenyataannya—terutama kehidupan politik yang demokratis belum juga dapat terealisa-

[2] Michael Rush dan Philip Althoff, *Pengantar Sosiologi Politik*, terjemahan Kartini Kartono (Jakarta: Rajawali Press, 2002), hlm. 22.

si, demikian pula penegakan hukum yang bersifat ambigu. Sering kali penegakan hukum bersifat parsial dan temporal, artinya masyarakat bawah yang mencuri ayam misalnya akan diberi hukuman yang berat, sementara para koruptor yang memiliki sandaran politik sering kali bebas dari hukuman.[3]

Intervensi politik dalam proses penegakan hukum masih saja terjadi, meski semangat untuk meletakkan hukum sebagai panglima sudah sangat kuat, tetapi *political will* elite yang berkuasa telah melemahkan proses penegakan hukum yang adil. Kita dapat membuat daftar yang panjang tentang kejahatan politik kaum elite selama lima tahun setelah Orde Baru, berbagai laporan menyebutkan bahwa elite-elite politik telah melakukan praktik korupsi "berjamaah", baik lokal maupun pusat, meski dengan dalil dan logika formal, tetapi sebetulnya bermuara pada upaya memperkaya diri dan merugikan negara.

Dalam upaya mengungkap dan mengadili para tersangka kasus korupsi wakil rakyat ditingkat lokal dan korupsi di tingkat pusat, lembaga-lembaga hukum khususnya Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) belum maksimal melaksanakan fungsinya untuk menegakkan hukum demi terjaminnya keadilan bagi masyarakat. Aspek transparansi dan akuntabilitas dalam politik Indonesia masih belum berjalan efektif, politik kekuasaan selalu mengintervensi penegakan hukum; demikian juga hukum dapat "diperjual belikan", akibatnya demokrasi politik, hukum dan ekonomi yang dicita-citakan masih jauh dari apa yang diharapkan.

[3] Lihat misalnya kasus hukum yang menimpa Prita Mulyasari dengan RS Omni Internasional hanya surat elektronik mengeluh perlakuan RS dia ditahan, demikian pula Bu Minah yang mencuri kakao seharga Rp 2000 langsung di tetapkan sebagai tersangka dia ditahan, kasus serupa terjadi di Jawa Timur, tetapi para koruptor atau makelar kasus seperti Anggodo Wijoyo kesulitan polisi menetapkan sebagai tersangka. Inilah fenomena penegakan hukum kita yang sangat tidak adil dan tidak manusiawi.

Dalam proses demokrasi yang ideal menurut Robert Dahl[4] setidaknya ada lima kriteria pokok yang harus diperhatikan; *pertama,* adanya persamaan hak pilih. Dalam membuat keputusan kolektif yang mengikat, hak istimewa dari setiap warga negara seharusnya diperhatikan secara berimbang dalam menentukan keputusan terakhir. *Kedua,* partisipasi efektif. Setiap warga negara harus mempunyai kesempatan yang sama untuk menyatakan haknya dalam pembuatan keputusan kolektif. *Ketiga,* pembeberan kebenaran. Diperlukan adanya ruang yang cukup bagi warga negara untuk terlibat dalam pengambilan keputusan. *Keempat,* kontrol terakhir terhadap agenda. Masyarakat mempunyai hak kekuasaan eksekutif untuk menentukan soal-soal mana yang harus dan tidak diputuskan dengan ketiga proses di atas. *Kelima,* masyarakat harus meliputi semua orang dewasa, kecuali pendatang sementara.

Rezim politik yang demokratis adalah rezim yang meletakkan urusan publik kepada ketentuan legal-formal (konstitusi), setiap kebijakan negara sedapat mungkin mencerminkan aspirasi yang berkembang dalam masyarakat. Perubahan konstitusi misalnya dapat saja dilakukan oleh lembaga-lembaga negara dengan berbagai pertimbangan seperti pertimbangan sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Suatu nilai yang dilembagakan dalam konstitusi negara merupakan bentuk akomodasi negara atas kehendak perubahan yang berlangsung, tetapi juga tidak mengabaikan nilai-nilai yang eksis dalam masyarakat termasuk akomodasi negara atas kepentingan mayoritas secara ideologis. Negara yang menerapkan sistem demokrasi secara ideal adalah negara yang mampu memberikan jaminan keadilan bagi warganya dan sejauh mungkin yang dapat diterima secara umum untuk mewujud-

[4] Robert A. Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy: Authonomi vs. Control* (New Haven and London: Yale University Press, 1982), hlm. 10-11.

kan kesejahteraan sosial, negara wajib mengakomodasi kepentingan kelompok mayoritas, tanpa menafikan eksistensi minoritas, terutama dalam perumusan kebijakan hukum.

Dalam berbagai tragedi kemanusiaan yang berhimpitan dengan politik seperti aspirasi rakyat dalam rezim otoriter yang menuntut berbagai reformasi dalam segala bidang, sebetulnya mencerminkan lemahnya kepekaan sosial rezim berkuasa atas kepentingan rakyat. Itulah sebabnya, rezim akan memperoleh protes, perlawanan, dan tuntutan yang dimanifestasikan dengan demonstrasi. Faktor utama yang menyebabkan rezim runtuh adalah orientasi kebijakannya yang etis, mengabaikan aspirasi yang berkembang dalam masyarakat, bukan kecil atau terbatasnya dukungan politik, tetapi ia tidak secara sungguh-sungguh menegakkan nilai-nilai demokrasi yang menjadi harapan rakyat. Kalau rezim itu adalah rezim diktator-otoriter yang dapat memaksa rakyat untuk "patuh" dan "tunduk" kepada kebijakannya, cepat atau lambat ia akan jatuh, hanya soalnya melalui perlawanan rakyat atau kejatuhan konstitusional, tetapi tradisi politik Indonesia setidaknya menunjukkan kuatnya gerakan perlawanan.[5] Kalau rezim itu memakai baju "demokrasi" dan menggunakan mekanisme sirkulasi kekuasaan elite melalui suatu pesta demokrasi langsung, maka dengan sendirinya seleksi alam akan berlaku, artinya rakyat tidak akan memilihnya untuk periode berikutnya.

Proses politik yang terjadi dalam negara Orde Baru yang otoriter di waktu yang lalu, di mana pembangunan ekonomi menjadi semboyan utama; tetapi mengabaikan pembangunan bidang politik, akibatnya pola hubungan antara pengua-

[5] Untuk contoh kasus, Presiden kita yang pertama Soekarno merupakan Proklamator dan tokoh yang mempunyai karisma yang cukup, tetapi karena sikap, perilaku dan kebijakan politiknya tidak memihak kepada kepentingan rakyat, maka ia jatuh secara tidak "terhormat", demikian pula dengan Presiden kita yang kedua Soeharto, juga meninggalkan istana negara dengan cara yang kurang "menyenangkan", sebab baru dua atau tiga bulan ia berkuasa untuk ketujuh kalinya, dipaksa berhenti oleh rakyat melalui gerakan perlawanan.

sa dan yang dikuasai bersifat kooptatif dan manipulatif, demikian pula pola hubungan antara mereka yang memegang kekuasaan dan pengusaha bersifat kolutif, para pengusaha memerlukan kebijakan pemerintah agar mempermudah usaha-usaha mereka dan penguasa memperoleh *reward* atau imbalan tertentu atas kebaikan mereka membuat aturan yang mempermulus usaha para pengusaha. Hal ini berlangsung lama, oleh karena watak rezim yang personal dan otoriter, karena itu, tidak ada lembaga politik yang memiliki peran yang signifikan.

Negara dengan otoritasnya mencampuri kehidupan politik dan kemasyarakatan dengan begitu jauh, pada saat yang sama negara juga menyingkirkan sejumlah kekuatan potensial bangsa. Dalam kenyataan politik hingga kini, umat Islam menjadi “kelompok minoritas” secara politik dan ekonomi, seperti dicatat oleh Donald K. Emerson bahwa di Indonesia, Islam adalah sebuah minoritas aktif—kendatipun jumlahnya mayoritas—di dalam masyarakat pluralistik, di bawah sebuah pemerintahan yang otoriter, yang sangat terpesona oleh pembangunan sekular.[6]

Dalam proses politik bangsa pada masa rezim Orde Baru misalnya, kita bisa mencatat sejumlah gejala sosiologis dalam masyarakat, misalnya negara hendak mengatur kehidupan masyarakat, tampak terlihat ketika pemerintah mengajukan Rancangan Undang-Undang (RUU) Perkawinan Tahun 1973, reaksi masyarakat Islam atas RUU itu sangat kencang, sama kuatnya ketika mereka berpartisipasi dalam menjatuhkan rezim Soekarno; dalam soal Aliran Kepercayaan yang dimasukkan dalam GBHN—baik GBHN tahun 1973 maupun GBHN 1978, reaksi umat Islam terutama ormas Islam seperti

[6] Donald K. Emerson, “Islam in Modern Indonesia: Political Impasse, Cultural Opportunity”, dalam Philip H. Stoddard (ed.al), *Change in the Muslim World* (New Yorl: Sycaruse University Press, 1981), hlm. 159.

NU dan Muhammadiyah atas masuknya Aliran Kepercayaan dalam GBHN itu juga keras. Selang beberapa waktu, negara menerapkan asas tunggal bagi orpol dan ormas, tahun 1988 dikeluarkan RUU Pendidikan yang sangat sekuler, juga direspons oleh umat Islam secara serius, sebab RUU itu tidak menyertakan kata "iman dan takwa", bagi umat Islam, kata itu merupakan hal yang mendasar dalam pendidikan.[7]

Setelah Orde Baru jatuh, kita pun menemukan fenomena sosiologis yang serupa, misalnya ketika MPR RI melakukan amendemen konstitusi (UUD 1945) tahun 2000-2003, umat Islam "berteriak" agar Piagam Jakarta dimasukkan dalam amendemen konstitusi, perjuangan ini setidaknya diwakili oleh Majelis Mujahidin, Hizbut Tahrir, Laskar Jihad, Front Pembela Islam, ormas kepemudaan Islam serta partai politik (PPP, PBB, PKS, dan lain-lain). Pada tahun 2002-2003, ketika pemerintah mengajukan RUU Sistem Pendidikan Nasional, masyarakat pun mempersoalkan masuknya kata-kata yang berbau Islam seperti berakhlak mulia, berbudi pekerti yang luhur dan sebagainya; tetapi umat Islam menuntut agar pendidikan agama harus diajar oleh guru yang seagama dengan murid.

Pasal tentang pendidikan agama harus diajar oleh guru seagama menjadi pasal yang banyak dipolemikkan di dalam masyarakat, kalangan Islam mendukung pasal itu sementara kalangan non-Islam menentang masuknya pasal tersebut dan memberikan argumen bahwa negara tidak perlu mencampuri urusan agama yang sudah termasuk dalam wilayah privat. Selain itu, muncul upaya membuat aturan mengenai keten-

[7] Untuk Pembahasan tentang reaksi umat Islam atas proses pelembagaan hukum oleh negara, dapat ditemukan dalam Yusuf Abdullah Puar, *Pengabdian dan Perjuangan Muhammadiyah* (Jakarta: Antara, 1989); Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996) dan Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998).

tuan dan batasan apa yang disebut dengan pornografi dan pornoaksi, sejak awal tahun 2006 kita menyaksikan fenomena sosiologis dalam pembahasan RUU Anti Pornografi dan Pornokasi (APP) bersamaan dengan rencana peluncuran majalah *Playboy* versi Indonesia, masyarakat terutama umat Islam menolak terbitnya majalah itu dan mendesak DPR dan Pemerintah agar mempercepat pembahasan RUU tersebut dan mengesahkannya.

Sepanjang sejarah Indonesia merdeka, sebagian umat Islam mempunyai harapan besar agar agama dapat menjadi domain utama dalam mengatur tata pemerintahan dan kemasyarakatan. Dalam hal ini, upaya untuk melegalformalkan agama dalam negara terus "hidup" dan dokumen sejarah "Piagam Jakarta" menjadi dasar pijakan perjuangan itu. Kendatipun hingga kini, Piagam Jakarta telah menjadi dokumen sejarah, tetapi usaha untuk melegalformalkan agama dalam negara masih terus berlangsung, setidaknya dengan menggunakan paradigma "*allocative politics*" yakni mengalokasikan nilai-nilai Islam dalam kehidupan politik kenegaraan. Islam dipahami sebagai agama yang integral, tidak ada pemisahan antara yang publik dan spiritual seperti dalam konsep politik Barat.

Politik dan Hukum: Kaitan Doktrin dan Praktik

Dalam kenyataan politik, nilai-nilai Islam telah banyak diserap dalam konstitusi negara. Tetapi pandangan yang jauh lebih "ekstrem" menyebutkan bahwa nilai-nilai Islam itu hanya mungkin direalisasikan dengan adanya kekuatan dan kekuasaan, sebab kesadaran umat untuk merealisasikan ajaran agamanya masih memerlukan alat paksa, dan institusi yang memilikinya adalah negara. Dengan demikian, merealisasikan ajaran Islam menurut kalangan skripturalis

hanya mungkin diperoleh dengan adanya paksaan dari kewenangan absah dari kekuasaan yang sah.

Dalam soal hukum pidana misalnya, hukum ini tidak akan mungkin tegak tanpa kekuasaan, sebab jika diserahkan langsung kepada masyarakat pasti akan mengalami kekacauan. Islam tidak menghendaki terjadinya kekacauan dalam pelaksanaan hukum.[8] Demikian beberapa ayat yang meskipun tidak secara langsung memerintahkan mengangkat imam, namun logika mengharuskan adanya pemahaman secara implisit bahwa umat Islam diperintahkan mengangkat imam, agar kewajiban menjalankan hukum-hukum Islam dapat terselenggara dengan sebaik-baiknya. Dalam hal ini, *qa'idah fiqhiyyah* mengatakan *Jika sesuatu kewajiban tidak mungkin terlaksana tanpa adanya sesuatu, maka sesuatu itu diwajibkan adanya.* Ada kaidah lain yang mengatakan; *Sarana yang diperlukan untuk melaksanakan suatu tujuan hukumnya seperti tujuan itu.*[9]

Politik pada dasarnya diarahkan untuk menerapkan aturan hukum Tuhan, kekuasaan dapat dijalankan dengan berpegang pada prinsip keadilan, kesetaraan dan kesejahteraan. Upaya melakukan harmonisasi antara tuntutan syariat dengan realitas politik sesuatu yang perlu di ijtihadkan kembali oleh kalangan Muslim sendiri. Menurut Din Syamsuddin bahwa agama dan politik dalam Islam terkait secara simbolik. Baik kekhalifahan ataupun masyarakat ideal menyimbolkan simbiosis antara agama dan politik, atau, dengan kata lain, keduanya ternyata rezim-rezim politik, namun dengan cita-cita agama.[10]

[8] Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik, dan Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 48; Ahmad Azhar Basyir adalah Ketua PP Muhammadiyah periode 1990-1994, ilmuwan Islam yang kepakaran dalam bidang Filsafat tidak diragukan.

[9] *Ibid.*

[10] Din Syamsuddin, *Islam dan Politik dalam Politik Orde Baru,* (Jakarta: Logos, 2001),

Prinsip dasar ajaran Islam adalah tauhid dan konsep *tawhid* tersebut memiliki dua fungsi; *pertama,* ia menyatukan hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam, dan *kedua,* menyatukan kesadaran orang-orang Islam mengenai hidup dan kehidupan yang akan datang. Fungsi yang pertama mengarahkan pemikiran—pada ilmu kalam, fikih, sufisme, dan pemikiran politik—pada komitmen dan orientasi pemikiran politik Islam dari fungsi ini melahirkan konsep kewajiban manusia untuk membangun masyarakat ideal, yang realisasinya mensyaratkan pembentukan institusi politik. Fungsi kedua mendorong munculnya konsep-konsep yang berkaitan dengan kewajiban manusia dalam menciptakan suatu peradaban yang didasarkan pada nilai-nilai ilahiah, karena semua ciptaan manusia di dunia ini akan diperhitungkan di hari akhir nanti. Pandangan ini menolak bahwa sekularistik serta keseluruhan yang percaya bahwa hidup manusia hanya berlangsung *di sini* dan *kini,* tidak *di sana* dan *nanti.*[11]

Politik dalam arti kekuasaan memang menjadi dasar yang utama untuk menciptakan aturan hukum, sementara kekuasaan itu dalam perspektif Islam telah didelegasikan oleh Allah kepada manusia, dan kekuasaan apa yang didelegasikan itu, menurut Azhar Basyir; *pertama,* kekuasaan yang bersifat umum. Kekuasaan yang bersifat umum adalah kekuasaan yang di berikan kepada manusia dengan tujuan untuk memakmurkan manusia dan kehidupan di muka bumi (QS. 11: 61). *Kedua,* kekuasaan yang bersifat khusus, yaitu kekuasaan dalam penyelenggaraan urusan pemerintahan/ negara.

Kekuasaan dalam pemerintahan/negara dapat diberikan kepada kelompok-kelompok atau diberikan kepada individu-

hlm. 112-113.

[11] *Ibid*., hlm. 114.

individu tertentu yang memiliki keahlian dan kapasitas untuk mengelolanya demi kemaslahatan bersama. Kekuasaan yang diberikan kepada negara berarti membebaskan umat manusia dari kezaliman, merdeka, berdaulat dan mampu melindungi kepentingan umat serta menjunjung tinggi suara hati nuraninya. Sementara kekuasaan yang diberikan kepada individu berupa pimpinan negara. Orang yang diberi kekuasaan memimpin negara di dalam Al-Qur'an kadang-kadang disebut sebagai *Khalifah* seperti sebutan kepada Nabi Daud (QS. 38: 36); kadang-kadang di namakan *Imam* seperti sebutan raja-raja bani Israel (QS. 5: 20); dan ada yang disebut *Thalut,* yaitu untuk menyebut seorang raja di antara mereka.[12]

Sebagian kalangan Islam skripturalis menyebut kekuasaan berasal dari Tuhan, karena itu hanya orang-orang tertentu dan suku tertentu yang dapat memegang kekuasaan. Tetapi tesis semacam ini tidak berlaku umum dalam kehidupan sosial nyata, sekalipun Arab Saudi masih menggunakan perspektif ini, tetapi secara umum umat Islam telah memahami secara lebih bijak, bahwa kekuasaan pemerintahan tetap berasal dari rakyat. Seseorang menjadi penguasa dan memegang tampuk kekuasaan, karena pilihan rakyat pula, atau dengan kata lain rakyat telah berbai'at kepada penguasa, berjanji setia pada penguasa yang diangkatnya. Penguasa yang diangkat haruslah mereka yang bersedia menerapkan dan menjalankan aturan-aturan Islam. Otoritas tertinggi dalam soal kekuasaan ini tetap berada di tangan Allah, sebagai manusia wajib menaati aturan yang ditetapkan-Nya. Azhar Basyir sangat mengecam semboyan *"Vox Populi Vox Dei"* (suara rakyat adalah suara Tuhan). Jadi meskipun merupakan keinginan rakyat terbanyak (mayoritas), tetapi kalau

[12] Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Persoalan Keislaman*, hlm. 48-49.

bertentangan dengan ajaran Islam, maka hal itu tidak boleh dilaksanakan.[13]

Dalam sejarah perkembangan kehidupan umat manusia, dapat dicatat berbagai bentuk kekuasaan politik yang diterapkan, entah itu atas dasar logika sosial, bersumber pada doktrin agama atau kehendak penguasa; setidaknya rezim politik menurut al-Farabi terdapat empat bentuk dilihat dari sisi kebahagiaan yang dicapainya; *Pertama*, rezim kebajikan, di mana tujuan pemerintahan dan institusi masyarakat di organisasi atas dasar pencapaian kebahagiaan yang hakiki. *Kedua*, rezim tak beradab, di mana pemerintah tidak mengetahui kebahagiaan hakiki, dan institusi masyarakat di organisasi atas dasar landasan yang lain: pencapaian kebutuhan (rezim kebutuhan), kemakmuran (rezim yang buruk), kesenangan (rezim yang hina), ketakutan (rezim timokratis), dominasi (rezim despotik), atau kebebasan (rezim demokratis). *Ketiga*, rezim orang tak bermoral, di mana pemerintah sadar dengan hakikat kebahagiaan yang hakiki tetapi tidak terikat dengannya, dan institusi-institusi masyarakat di organisasi untuk mencapai tujuan-tujuan yang lain seperti dalam rezim tak beradab. *Keempat*, rezim kacau, di mana tujuan dari pemerintahan menyimpang dari pencapaian kebahagiaan yang hakiki dan institusi masyarakatnya korup.[14]

Rezim politik ini, dapat dipahami dengan pendekatan sosiologi, sangat mungkin rezim itu tercipta atas keadaan di mana kehidupan sosial masyarakatnya didominasi oleh keterbelakangan, kemiskinan, kebodohan dan perlawanan rakyat atas otoritas yang dimiliki rezim sangat rendah diakibatkan oleh rendahnya informasi dan sosialisasi politik.

[13] Sutrisno, *Dinamika Sikap dan Pandangan Politik Muhammadiyah dalam Bermasyarakat dan Bernegara,* (Yogyakarta: PAU UGM, 1993), hlm. 88.

[14] Lihat al-Farabi, *Mabadi Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah*, seperti yang dikutip oleh Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru,* (Jakarta: Logos, 2001), hlm. 110.

Dalam kondisi politik dengan varian tak beradab, tak bermoral dan rezim kacau, hukum tentu akan sulit direalisasikan dengan memenuhi unsur dasarnya keadilan, kesamaan, dan kebebasan.

Tegasnya, politik dalam arti kekuasaan tidak akan tercipta dengan baik apabila tidak ada penegakan hukum yang memenuhi kriteria keadilan, kesamaan, kejujuran, dan partisipasi; demikian halnya hukum akan sulit ditegakkan tanpa ada kekuasaan politik yang memiliki legitimasi kuat dari rakyat. Hubungan antara politik dan hukum sangat erat, keeratan hubungan antara politik, hukum dan sosiologi telah berlangsung sejak manusia ada atau paling tidak sejak adanya tata aturan sosial dalam masyarakat, kalau dalam Islam, sejak Nabi menyebarkan risalah Islam kepada umat, dalam konteks negara, sejak Nabi mendirikan imperium *state* yang langsung dipimpin oleh Nabi, beliau menjadi pemimpin politik, pemimpin agama, dan pemimpin umat (sosial).

Pendekatan Teoretis Sosiologi Politik Hukum

Studi tentang sosiologi hukum masih merupakan sesuatu yang relatif baru, ia merupakan cabang dari ilmu sosiologi. Sosiologi hukum memiliki objek kajian yang tersendiri dengan kerangka epistemologinya sendiri. Bidang ilmu sosiologi dan hukum memiliki kaitan-kaitan tertentu sebagaimana kaitan sosiologi dengan bidang ilmu yang lainnya. Sosiologi hukum berusaha untuk menjelaskan fenomena hukum dalam masyarakat, kendatipun sosiologi dan hukum itu sendiri masih menyisakan persoalan tersendiri, sebab sosiologi sebagai suatu bidang ilmu berupaya untuk memahami dinamika hubungan yang terjadi dalam masyarakat, dengan cara pandang posivistik tidak mempersoalkan baik buruk suatu hubungan itu, sebab fakta-fakta sosial tidak terkait dengan

sebuah penilaian; sementara bidang hukum hendak menguraikan tentang baik-buruknya suatu hubungan atau fakta sosial.

Walaupun keduanya memiliki perbedaan tertentu, tetapi antara ilmuwan hukum dan sosiologi pada waktu belakangan berupaya untuk menemukan relasi-relasi mutualistik, karena kebutuhan akan pentingnya studi pada bidang ini, maka perbedan-perbedaan yang dirasa tidak substantif dieliminasi dan mengedepankan sisi positifnya. Dalam soal ini, dapat dikatakan bahwa hukum positif merupakan dialektika sosiologis dari masyarakat ke negara, artinya hukum positif itu diciptakan dalam suatu ruang lingkup tertentu, bahwa corak positifnya berasal dari perintah suatu kehendak dari yang berkuasa, pada umumnya negara.[15] Institusi inilah yang menjadi ruang bertemunya kepentingan masyarakat, termasuk kepentingan masyarakat untuk memiliki tata kehidupan yang teratur yang disebut dengan aturan hukum.

Sosiologi hukum berkaitan erat dengan pengaturan pola tingkah laku manusia dalam masyarakat agar lebih teratur. Norma-norma hukum yang digali dari masyarakat menghimpun norma kelakuan manusia yang dapat dituntut pelaksanaannya dan pelanggarannya ditindak dengan pasti oleh penguasa yang sah.[16] Manusia hidup, manusia bermasyarakat, manusia berhubungan dan tata kehidupan lainnya dibingkai dalam norma hukum. Sebab manusialah yang memiliki aturan hidup, itulah bedanya dengan binatang. Norma hukum yang mengatur kehidupan itu, digali dari masyarakat seperti sopan santun, tata krama, dan norma-norma kultural.

[15] Alvin S. Johnson, *Sosiologi Hukum*, terj., (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), hlm. 12.

[16] Reinhold Zippelius, *das Wesen des Rechts. Eine Einfuhrung in die Rechtsphilosophie*, (Munchen: C.H. Beck, 1973), hlm. 30-42, dikutip dalam Franz Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern,* (Jakarta: Gramedia, 2003), cetakan ketujuh, hlm. 69.

Sementara sosiologi yang menggunakan cara pandang posivistik memahami hubungan sosial dalam masyarakat tidak memakai "nilai", karena menguatnya anggapan bahwa ilmu-ilmu sosial khususnya sosiologi bebas nilai (*value free)* atau standar "non-etis" begitu kuatnya digunakan oleh kalangan positivis seperti yang dikembangkan oleh Bapak Sosiologi August Comte.[17] Pendekatan sosiologi bebas nilai sebagai usaha untuk menemukan pengetahuan yang benar secara ilmiah telah lama digunakan, tetapi perkembangan ilmu sosial justru mengoreksinya dengan mengajukan paradigma alternatif atau ilmu kritis dengan mengedepankan kepentingan emansipatoris, bertujuan membantu masyarakat untuk mencapai otonomi dan kedewasaan. Sementara hukum mendahulukan tentang "kebaikan" dan harmonisasi hubungan antarmanusia. Perbedaan pandangan ini bertemu dalam suatu paradigma, bahwa sebuah masyarakat atau negara yang beradab hanya mungkin tercipta dengan adanya saling hubungan antara entitas yang eksis di dalamnya, pola hubungan itu dibingkai dalam ketentuan hukum yang digali dari masyarakat sendiri untuk ditaati secara bersama. Dengan demikian, setiap yang melanggar norma hukum akan ditindak oleh penguasa yang sah dan penguasa yang sah adalah negara.

Norma hukum yang diterapkan oleh negara adalah hasil proses penyaringan yang dilakukan oleh lembaga perwakilan (legislatif) terhadap nilai-nilai dan budaya masyarakat yang eksis untuk di intergrasikan ke dalam kehidupan kolektif (bangsa-negara). Indonesia sebagai negara yang mayoritas beragama Islam, masih meyakini bahwa hukum yang

---

[17] August Comte disebut Bapak Sosiologi, karena ia telah telah memperkenalkan istilah ini menjadi bidang ilmu tersendiri, kendatipun Ibn Khaldun telah meletakkan medotologi yang tepat untuk bidang ilmu ini, yang oleh Sosiolog Islam, Ibn Khaldun disebut sebagai Bapak Sosiologi yang sebenarnya.

bersumber pada wahyu Ilahi jauh lebih unggul dari hukum yang dihasilkan dari dialektika sosial politik, itulah sebabnya doktrin teologi menjadi panduan rumusan hukum. Substansi hukum dalam perspektif Islam adalah ketetapan, keputusan, perintah, kebijakan, dan pemerintahan. Hukum menjadi dasar bagi keadilan masyarakat, sebab hukum seperti dikatakan oleh Magnis Suseno mencakup; kesamaan, kebebasan, dan solidaritas.[18] Sementara berakitan dengan dialektikan sosial aspek hukum, ia (hukum) akan berkaitan dengan realitas kehidupan nyata, sebab hukum berkaitan dengan hak asasi manusia, demokrasi, kebebasan, dan kesamaan.

Hukum positif dapat diterapkan dalam realitas kehidupan, tetapi instrumen yang digunakan untuk menggali dimensi hukum bersumber pada teologi (Islam), karena teologi menyediakan sejumlah instrumen fundamental yang dapat digunakan untuk menafsirkan realitas, sejauh penafsiran itu untuk kepentingan publik. Dalam kehidupan sosial yang real (nyata); masyarakat membutuhkan adanya keadilan, kebaikan dan permusyawaratan. Dimensi itu telah diletakkan oleh Nabi, sebab beliau berbicara tentang kebenaran, keadilan, kejujuran, kebaikan, ketakwaan, ketulusan, balasan baik, kompensasi, permusyawaratan dan berbagai norma baik yang mesti ditegakkan.[19] Hal ini sesuai dengan perintah Allah; "Allah sesungguhnya memerintahkan berbuat keadilan, berlaku ihsan dan memberi kepada karib kerabat serta melarang dari perbuatan keji, mungkar dan kebangkangan. Ia memberi pelajaran kepada kalian semoga kalian ingat." (QS. an-Nahl: 90)

Sumber hukum yang bersifat teologis tidak serta-merta dapat diterapkan dalam kehidupan masyarakat, sumber itu

[18] Franz Magnis Suseno, *Etika Politik*, hlm. 115-119.

[19] Rifyal Ka'bah, *Politik dan Hukum dalam Al-Qur'an,* (Jakarta: Khairul Bayan, 2005), hlm. 72.

perlu ditafsir agar sesuai dengan aspek sosial, budaya, dan tradisi yang hidup dalam masyarakat. Hukum baru dapat berjalan efektif apabila ada kekuatan pemaksa; alat pemaksa efektif adalah negara. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tegaknya hukum dalam masyarakat, sangat tergantung dari eksisnya politik kenegaraan. Dalam hal inilah barangkali sosiologi hukum memberikan gambaran betapa pentingnya memahami realitas sosial secara kritis, seperti yang dikatakan oleh Jurgen Habermas bahwa realitas (modernitas) yang berwujud kapitalis adalah bentuk terdistorsi dari proyek modernitas, sebab mereduksi kumonikasi pada kerja sosial.[20]

Kehidupan sosial dan politik tanpa ada hukum sama dengan anarkis, sebab semua orang dapat melakukan apa saja sesuai dengan hawa nafsunya termasuk menindas dan merampas hak orang lain, artinya kehidupan tanpa hukum sama dengan kebiadaban, dan kebiadaban adalah ketakberaturan yang dekat dengan kehidupan binatang. Manusia menghendaki peradaban, dan kehidupan beradab adalah kehidupan yang diatur dan di bimbing oleh norma hukum. Kendati dalam kenyataannya, hukum yang merupakan sistem norma, nilai dan tata aturan yang dipatuhi bersama ditetapkan oleh penguasa yang sah dengan cara yang sah pula. Antara nilai hukum positif dengan hukum yang dibimbing oleh wahyu Ilahi haruslah dapat dipadukan, perpaduan itu dikehendaki untuk menata kehi-dupan sosial yang teratur.

Hukum yang bersumber seutuhnya pada realitas sosial, politik, ekonomi, dan budaya masyarakat tidak akan mampu menjawab tuntutan perubahan, ia akan kehilangan makna substantifnya apabila tidak bersandar pada wahyu Ilahi, demikian halnya hukum yang bersumber pada wahyu Ilahi

[20] Fransisco Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif,* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. xxv.

apabila diterapkan begitu saja tanpa dikompromikan dengan realitas, ia tidak akan mampu menjawab dinamika kehidupan, sebab wahyu Ilahi tidak memberi rincian tentang penerapan hukum, ia baru klop dengan realitas apabila ditafsir sesuai dengan kebutuhan hidup manusia.

Produk hukum merupakan hasil dari proses sosial dan proses politik, ia menjadi hukum karena adanya partisipasi masyarakat yang disampaikan melalui lembaga legislatif yang memiliki kewenangan untuk menetapkan kebijakan politik (UUD dan UU), di mana posisi Presiden hanya mengesahkan hasil keputusan DPR, walaupun Presiden tidak menandatangani UU yang telah disahkan oleh DPR, sesuai ketentuan hukum yang berlaku, maka UU itu dengan sendirinya akan berlaku setelah 30 hari. Dengan demikian, keberadaan penguasa menjadi penting, dalam Qur'an surat al-Hadid ayat 25 mengajarkan bahwa Allah telah mengutus Rasul-rasul-Nya dengan membawa bukti-bukti yang nyata; kepada mereka telah diturunkannya kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat melaksanakan keadilan (neraca). Keadilan diartikan adanya keharusan ditegakkannya nilai-nilai keadilan dalam kehidupan sosial ke masyarakat. Pelaksanaan keadilan dalam kehidupan masyarakat berarti dalam masyarakat harus benar-benar tercipta kegiatan hidup atas dasar keseimbangan dalam segala seginya. Untuk menjamin dapat terlaksananya itu semua, diperlukan adanya kekuasaan yang dilambangkan dengan besi. Kekuasaan yang diperlukan untuk terlaksananya ajaran-ajaran Al-Qur'an, nilai-nilai keadilan dan hukum-hukum keseimbangan dalam kehidupan masyarakat itu tidak lari dari adanya lembaga kekuasaan dalam negara yang dipimpin oleh kepala negara yang disebut imam, khalifah atau amirul mukminin.[21]

[21] Ahmad Azhar Basyir, *Op. cit.*, hlm. 48.

Sosiologi memahami lalu lintas hubungan sosial dalam masyarakat dengan panduan normatif berupa tata aturan (hukum) yang ditaati bersama sebagai pedoman kehidupan kolektif. Itulah sebabnya, pelaksanaan hukum dan berbagai hal yang menyertainya harus dipandu dengan kekuasaan negara, tanpa itu tidak akan pernah dapat tegak, padahal itu merupakan ajaran pokok Islam yang mesti ditegakkan. Hakim-hakim buruk yang menerima suap untuk tujuan kekayaan dengan imbalan agar hukuman sang terdakwa dapat dikurangi atau dibebaskan dari segala tuduhan, haruslah di bersihkan oleh kekuasaan yang dapat menegakkan prinsip-prinsip keadilan.[22]

Sosiologi Politik dan Hukum: Rekonstruksi Teoretis

Sebelumnya telah dibicarakan tentang politik dan hukum dengan menggunakan pendekatan empiris dan teologi, di mana Tuhan "terlibat" dalam "bisnis" politik dan hukum umat manusia, kendati keterlibatan itu masih dapat dipersoalkan oleh suatu kelompok masyarakat dengan kelompok masyarakat lain. Berikut ini akan dijelaskan tentang realitas politik dan hukum dalam konteks sosiologi, pembahasan tentang politik dan hukum harus berdasarkan kepada konteks sosial yang bersifat nyata, dalam bahasa Marxian suatu kehidupan dalam "dunia materi yang nyata". Sesuatu yang bersifat ketuhanan menurut logika filsafat sosial adalah produk impian dari yang nyata; keberadaan; eksistensi mendahului pikiran, dalam arti bahwa orang tidak merenung tentang dunia, sebelum ia bergerak di dalam dunia itu: "pikiran adalah kelanjutan dari 'ada', dan 'ada' bukan merupakan kelanjutan dari pikiran".[23]

[22] Syarifuddin Jurdi, *Negara Muhammadiyah: Mendekap Politik dengan Perhitungan*, (Yogjakarta: Kreasi Wacan, 2005), hlm. 111.

[23] Anthony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis Terhadap*

Dalam sosiologi kritik disebutkan, bahwa konstitusi yang merupakan jaminan bagi tegaknya keadilan tidak pernah ditemukan dalam kehidupan nyata; seperti Marx sebutkan bahwa partisipasi umum dalam kehidupan politik merupakan hal yang ideal, akan tetapi nyatanya merupakan pengejaran bagian-bagian kepentingan.[24] Politik untuk menciptakan aturan hukum yang menjamin adanya kesamaan, keadilan, kewajaran, kebebasan, dan keseimbangan tidak pernah tercipta. Sosiologi kritik juga mengajukan suatu tesis dasar; bahwa tegaknya hukum, meluasnya partisipasi politik dan kekuasaan negara yang memenuhi standar moral hanya mungkin tercipta apabila ada perbaikan individu yang menjadi aktornya serta perbaikan sistem. Sosiologi kritik berbeda dengan sosiologi postmodern yang menganggap masa kini—termasuk lembaga-lembaga negara, lembaga-lembaga sosial serta produk hukumnya tidak patut lagi dipertahankan, jalan keluar yang paling tepat menurut kalangan postmodern adalah mengganti seluruh instrumen itu dengan yang baru sama sekali, walaupun dituduh "anarkis" dan tidak juga memberikan jalan keluar yang tepat, tetapi kalangan postmodern tetap yakin dengan tesis postmonya.

Sosiologi kritis yang diwakili oleh mazhab Frankfurt Jerman dengan tokoh-tokohnya seperti Horkheimer, Theodor Adorno dan Herbert Marcuse serta penerusnya Jurgen Habermas telah meletakkan teori sosial kritis guna menjawab tantangan modernitas. Habermas mengajukan argumen kritisnya atas perkembangan masyarakat;

> "... Kritis terhadap masyarakat maju sejauh mereka tidak sepenuhnya memanfaatkan kemampuan belajar kebudayaan yang tersedia bagi mereka itu,

Karya Tulis Marx, Durkheim dan Weber (Jakarta: UI Press, 1985), hlm. 4, cetakan pertama.

[24] *Ibid*., hlm. 6.

> melainkan membenamkan diri ke dalam sebuah pertumbuhan kompleksitas yang tak terkendali. Akan tetapi ia juga kritis terhadap pendekatan ilmiah yang tidak mampu menjelaskan paradoks rasionalisasi kemasyarakatan karena pendekatan itu membuat sistem-sistem sosial yang kompleks sebagai objek mereka hanya dari salah satu sudut pandang abstrak, tanpa memperhitungkan asal usul historis bidang objek mereka. (dalam arti sosiologi reflektif)"[25]

Sosiologi kritik mengoreksi segala sesuatu yang tidak mencerminkan asas keadilan, kesamaan, dan kebebasan dalam kehidupan sosial. Ketika praktik politik yang distortif, manipulatif dan korup, maka sosiologi kritik mengoreksinya dengan pendekatan yang bersifat alternatif; demikian pula ketika praktik hukum penuh dengan permainan dan penyimpangan akan dikoreksi oleh sosiologi kritik, ia menjadi inspirasi penting dalam menuntut perbaikan. Yang diperbaiki tidak hanya instrumennya, tetapi juga bangunan modernitas, Habermas menegaskan; "... Masyarakat modern yang komunikatif mengatur konflik dengan memisahkan moralitas (pandangan tentang kebaikan manusia sebagai manusia) dan legalitas (pandangan tentang kebaikan manusia menurut pelaksanaan hukum), menganut prinsip-prinsip moralitas yang universal, rasional, pribadi dan formal, dan mengandaikan keyakinan dan konsensus atas klaim-klaim kesahihan universal".[26]

Pandangan Islam tentang realitas adalah sama kuatnya dengan pandangan yang dikembangkan oleh sosiologi kritik, sebab Islam tidak mentoleransi penyimpangan, demikian ju-

[25] T. Boomore, *The Frankfurt School* (London: Tavistock Publication, 1984); lihat kutipan yang sama dalam Fransisco Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif,* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. xv.

[26] *Ibid*., hlm. xxvi.

ga Islam menuntut agar keadilan dapat ditegakkan, sosiologi kritik jauh lebih kencang menyuarakan ketidakharmonisan sosial sebagai akibat dari berkembangnya masyarakat kapitalis dan/atau munculnya negara kesejahteraan (*walfare state)* di barat, kendatipun dalam pandangan Islam, perkembangan itu tidak bermasalah sepanjang merealisasikan nilai-nilai kemanusiaan; tetapi teori kritik tetap mencurigai bahwa di balik perkembangan itu tersimpan potensi "kejahatan" struktural bagi masyarakat tertentu.

Itulah sebabnya, reinterpretasi atas persoalan politik dan hukum perlu dilakukan, tujuannya agar ditemukan formulasi yang tepat dalam konteks yang berubah. Reinterpretasi itu sendiri berkaitan erat dengan misi rasional dan empiris dari produk politik dan hukum, keduanya harus diaktualisasikan dalam kehidupan nyata. Upaya untuk menemukan yang ideal mesti dilakukan penafsiran yang bersifat kontekstual atas dinamika politik bangsa dan proses penegakan hukum. Kendatipun sosiologi tidak berbicara persoalan yuridis formal tentang hukum, tetapi Emile Durkheim yang menjadi salah seorang "pendiri sosiologi" telah menekankan pentingnya moral dalam hubungan sosial manusia, Durkheim menyatakan; "... Moral yang tampak tentang antar-hubungan antara individu dengan masyarakat dalam dunia kontemporer....., perkembangan bentuk modern dari masyarakat berasosiasi dengan perluasan 'individualisme'".[27]

Panduan moral yang dilembagakan menjadi aturan hukum telah dipikirkan oleh sosiolog periode awal, hal ini mungkin dapat ditafsir, bahwa kuatnya cara pandang tentang ilmu sosial yang bebas nilai, padahal kehidupan sosial pun diatur dengan kerangka hukum atau konstitusi, Durkheim menjelaskan lebih jauh; "Aturan hukum sebagai aturan berperi-

[27] Anthony Giddens, *Kapitalisme*, hlm. 91.

laku yang mempunyai sanksi; dan sanksi-sanksi bisa dibagi-bagi menjadi dua jenis utama. Sanksi *represif* yang merupakan ciri khas dari hukum pidana, dan terdiri atas suatu pemaksaan suatu bentuk penderitaan atas diri individu sebagai hukuman atas pelanggaran yang dia lakukan. Sanksi-sanksi demikian meliputi pencabutan kebebasan, mengenakan rasa nyeri, kehilangan hormat dan sebagainya. Sanksi *restitutif,* di pihak lain, melibatkan usaha perbaikan, penegakan kembali hubungan seperti sebelum terjadinya pelanggaran terhadap undang-undang."[28]

Kehidupan yang teratur dalam perspektif sosiologi Durkheim adalah kehidupan yang dibimbing oleh aturan hukum, setiap pelanggaran yang merugikan kepentingan pihak lain dalam kerangka kehidupan bermasyarakat harus ditegakkan dengan hukum, dan hukum itu hanya mungkin bisa ditegakkan dengan suatu sisitem politik kenegaraan yang mencerminkan aspirasi rakyat. Pemerintahan harus menegakkan aturan hukum seperti dikatakan oleh Durkheim bahwa fungsi utama hukum adalah melindungi dan menegaskan lagi *conscience collective* di hadapan tindakan-tindakan yang mempertanyakan kebenaran.[29]

Kendatipun Emile Durkheim memiliki cara pandang sendiri mengenai apa yang disebut dengan fakta sosial yang menurutnya fakta sosial inilah yang menjadi objek kajian sosiologi yang berbeda dengan psikologi dan ilmu-ilmu lainnya. Durkheim juga membangun argumennya tentang teori solidaritas yang dibaginya menjadi teori solidaritas sosial mekanis dan solidaritas sosial organis; yang terakhir ini ia lebih mengarahkan pada adanya saling ketergantungan fungsional di dalam pembagian kerja, bukan suatu penerimaan perang-

[28] Anthony Giddens. *Kapitalisme*, hlm. 92; khususnya ketika Giddens membahas tentang sosok Emile Durkheim pada bagian kedua buku ini.

[29] *Ibid*., hlm. 94.

kat bersama dari kepercayaan dan sentimen seperti yang dipakai dalam solidaritas mekanis.[30] Kendatipun ia tidak sama dengan Marx yang lebih menonjol pemikiran ekonomi politik (kapitalisme) ataupun Weber yang menonjol tentang etika agama dalam kehidupan berekonomi, Durkheim juga membangun basis dasar sosiologi moral dan ekonomi.

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa saling keterkaitan antara politik dan hukum dalam kehidupan sosial kemasyarakatan sangat kuat, artinya keterkaitan itu mengindikasikan "dua sisi mata uang"; politik yang mencerminkan aspirasi publik dan beradab hanya dapat eksis dengan panduan hukum yang adil, kebijakan politik rezim berkuasa tidak boleh menyimpang dari garis konstitusi. Suatu kebijakan politik, sejatinya ditempuh setelah menyaring sebanyak mungkin aspirasi dari warga negara. Sementara hukum baru dapat diterapkan secara efektif dan maksimal untuk mememenuhi rasa keadilan masyarakat, apabila ada kekuasaan atau negara (politik) yang melaksanakannya, sebab—kalau masyarakat sendiri yang menjalankan hukum, tentu tidak akan ada keteraturan.

Menurut hemat penulis, kajian politik dan hukum dengan menggunakan perspektif sosiologi akan memberikan kekayaan tersendiri dalam merekonstruksi makna-makna sosial dari proses politik dan hukum yang terjadi dalam masyarakat. Dialektika positif antara politik dan hukum dalam kehidupan kenegaraan merupakan bagian integral dari cerminan nilai-nilai sosial yang eksis dalam masyarakat. Persoalan yang terkait dengan struktur sosial, dinamika sosial dan perubahan sosial dalam masyarakat akan dengan mudah dijelaskan dengan bantuan alat analisis dari sosiologi, sebab struktur sosial, dinamika sosial dan perubahan sosial yang

[30] *Ibid*., hlm. 88-98.

berlangsung harus diakomodasi secara politik dalam konstitusi negara, tujuannya untuk memandu masyarakat dalam menatap masa depan dengan normal dan sehat.

Negara sebagai suatu lembaga politik yang absah untuk bertindak secara sah pula, memerlukan adanya dukungan konstitusional. Bagaimanapun suatu negara dapat melaksanakan fungsi-fungsi sosial, politik dan hukumnya secara lebih baik, tetapi pelaksanaan fungsi-fungsi itu haruslah konstitusional.

Dengan demikian, hubungan yang erat antara perubahan sosial, dinamika sosial dan struktur sosial dalam masyarakat dengan perkembangan politik dan pelembagaan hukum adalah objek penting dari kajian sosiologi politik dan hukum. Meski cara untuk menjelaskannya bersifat parsial, tetapi bantuan keilmuan dari ketiga bidang ini tidak dapat diabaikan begitu saja. *Wallahu a'lam bi shawab.*

7

KONFLIK DAN KEKERASAN DALAM POLITIK NASIONAL

Konflik sering kali muncul dalam kehidupan masyarakat yang memiliki kekuatan yang seimbang. Faktor-faktor yang memengaruhi konflik dapat berbentuk ideologi politik, ekonomi, budaya dan agama. Apabila suatu masyarakat yang secara sosiologis dihuni oleh penduduk yang berbeda agama dan suku atau etnik, maka perbedaan itu potensial memicu munculnya konflik dan kekerasan. Kadang-kadang pihak-pihak yang berkonflik acap kali menonjolkan kepentingan pribadi dan golongan; bahwa kepedulian yang tinggi terhadap kepentingannya sendiri dan kepedulian yang rendah terhadap kepentingan pihak lain, sering kali membawa pada hasil akhir yang tidak harmonis atau terjadi semacam disharmonis secara sosial, ekonomi, dan politik. Dalam konteks ini, agama dan etnik tidak menjadi sumber utama dalam konflik, bahkan mungkin hanya alat untuk berkonflik, tetapi sumber utamanya adalah persoalan ketidakadilan, kemiskinan, dan kesejahteraan.

Pergeseran sosial dan perubahan politik yang terjadi sejak kejatuhan Orde Baru 1998 telah membawa kepada sejumlah persoalan baru dalam struktur kemasyarakatan, sistem budaya, perubahan yang signifikan pada level sistem politik, sistem hukum dan kelembagaan negara.[1] Berbagai perubahan pada semua level struktur politik dengan berakhirnya sistem politik otoriter, membawa implikasi yang luas bagi kehidupan yang lebih terbuka, bebas dan diharapkan akan lebih demokratis. Harapan untuk hidup dalam sistem politik yang terbuka, bebas dan demokratis bukanlah cita-cita kosong belaka, sebab keterbukaan yang telah dirasakan sepuluh tahun terakhir telah membawa pada sejumlah perbaikan relasi antarlembaga negara, relasi antar-kekuatan sosial politik yang lebih seimbang dan egaliter serta kehidupan pers yang bebas-terbuka. Hal yang sama terjadi pada level kehidupan sosial, di mana pergeseran sosial berlangsung secara cepat, bahkan perbaikan dan sekaligus juga peta konflik sosial, etnik, suku, dan agama menjadi semakin jelas dan termanifestasikan dalam berbagai aksi dan gerakan, mulai dari konflik dan kekerasan yang berskala kecil hingga gerakan terorisme yang menggunakan agama sebagai alat legitimasi tindakannya.

Dalam situasi politik yang belum stabil, konflik, dan kekerasan akan mudah berkembang. Konflik horizontal yang terjadi di berbagai daerah dipicu oleh beragam instrumen, tidak hanya sebatas pada sentimen etnis, suku, ras, dan agama, tetapi juga dipicu oleh motivasi ideologi ekspansi yang bersifat transnasional, kapitalisme semakin kuat, sentimen sosial

[1] Setelah dilakukan amendemen terhadap Undang-Undang Dasar (UUD) 1945, muncul beberapa lembaga baru seperti lahirnya Komisi Konstitusi (MK), Komisi Yudisial (KY), Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK), Komisi Pemilihan Umum (KPU), dan berbagai komisi lainnya. Demikian pula dengan fenomena kehadiran partai-partai politik yang begitu banyak, kebebasan pers dan berbagai pergeseran sosial yang terjadi dalam masyarakat akibat munculnya gerakan transnasional dan globalisasi yang berlangsung secara masif

seperti ketidakadilan dan dendam sosial yang dibentuk oleh situasi yang ada semakin menegaskan perta konflik. Gerakan-gerakan perlawanan rakyat terhadap negara tidak sedikit yang berakhir dengan kekerasan massa, demikian pula tindakan-tindakan aparat negara yang sewenang-wenang terhadap rakyat (baca kasus DOM Aceh dan Timor Timur) telah melahirkan dendam bagi keluarga korban.

Tulisan ini akan merefleksikan sebagian kecil dari sejumlah isu konflik yang terjadi dalam masyarakat, dengan bantuan berbagai teori dan alat analisis lainnya, tulisan ini tidak bermaksud untuk membahas secara tuntas berbagai pristiwa konflik atau teori-teori konflik, melainkan hanya terbatas pada refleksi ringkas, tulisan ini memberikan semacam gambaran sederhana tentang konflik yang terjadi.

Konflik dan Faktor Pemicunya

Dalam kehidupan umat manusia, konflik telah menjadi sesuatu yang selalu ada, baik itu konflik yang bersifat laten maupun manifes. Konflik laten sering kali muncul dalam kondisi masyarakat yang diperintah secara sangat otoriter oleh penguasa, juga konflik jenis ini dapat berkembang dalam masyarakat yang bersifat tertutup. Selama kekuasaan Orde Baru yang otoriter, model konflik ini banyak dijumpai di berbagai daerah dan rasa tidak puas masyarakat atas kebijakan rezim, sering kali dilawan dengan cara-cara yang tidak radikal, atau istilah Ariel Haryanto perlawanan dalam kepatuhan.[2] Konflik laten ini potensial terjadi di daerah-daerah yang kaya dengan sumber daya alam seperti Riau, Aceh, Kalimantan Timur, dan Papua. Sementara konflik yang termanifestasikan secara real, dipicu oleh berbagai sebab dan

[2] Ariel Haryanto, *Perlawanan dalam Kepatuhan,* (Bandung: Mizan, 1999).

lingkungan sosial yang bersifat "transisi", tapi juga konflik jenis ini sering pula dipicu oleh keinginan suatu kelompok, negara atau etnis untuk menguasai negara, kelompok atau etnis lain.

Di Riau misalnya, setelah kejatuhan Orde Baru, rakyat Riau melakukan perlawanan yang kuat kepada pemerintah pusat, terutama tuntutan untuk membagi secara adil hasil alam Riau, bahkan muncul gerakan Riau merdeka dan berbagai istilah yang muncul bersamaan dengan gejolak politik. Manifestasi konflik dan gerakan massa tersebut sebenarnya merupakan akumulasi dari berbagai kekecewaan rakyat Riau terhadap kebijakan politik pusat selama ini. Perlawanan itu tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan telah terbangun semangat perlawanan selama kekuasaan Orde Baru, ruang artikulasi perlawanan itu baru muncul setelah jatuhnya Orde Baru tahun 1998. Aceh dan Papua memperoleh status khusus dengan adanya otonomi khusus bagi kedua provinsi ini, bisa jadi sejarah panjang akibat kekerasan yang berkepanjangan yang dilakukan negara terhadap kedua wilayah tersebut, serta keduanya potensial menuntut kemerdekaan dari Indonesia seperti kasus Timor Timur.

Fenomena gerakan sosial yang mengambil haluan tertentu untuk mencapai tujuan yang dikehendaki "sang aktor" berkembang di berbagai daerah dengan ragam model artikulasi, sebagian membenturkan antarkelompok sosial tertentu guna mendistorsi realitas.[3] Meski demikian, konflik tidak hanya bagian dari konteks yang berlangsung, tetapi juga konflik merupakan bagian "integral" dari pembawaan umat

[3] Untuk kasus konflik yang terjadi di berbagai daerah seperti pada kasus konflik etnik di Kalimantan, konflik komunal yang terjadi di Nusa Tenggara Barat, konflik antardesa yang terjadi di berbagai wilayah serta konflik adat yang berkembang luas sebagai bagian dari upaya membenturkan antarkelompok dalam masyarakat oleh pihak-pihak tertentu yang memiliki kepentingan tertentu pula.

manusia sejak lahir. Menurut Paul Wehr (1979: 1-8), apabila dilihat dari segi proposisi sentral bahwa konflik merupakan pembawaan sejak lahir di dalam binatang sosial; bahwa konflik ditimbulkan oleh sifat masyarakat dan mereka dibentuk; konflik adalah disfungsi dalam sistem sosial dan sebuah gejala ketegangan patologis; konflik adalah ciri yang tak terhindarkan dari kepentingan negara dalam kondisi anarkis; konflik adalah hasil kesalahan persepsi dan komunikasi yang buruk; konflik adalah proses alami yang umum bagi semua masyarakat.[4]

Di kalangan umat beragama berkembang suatu keyakinan mengenai kebenaran yang diproduksi dari dialektika sosial politik yang berkembang. Sejak jatuhnya Orde Baru tahun 1998, di kalangan uamt Islam muncul dan merebak berbagai pemahaman keagamaan yang bervariasi, mulai dari yang mengambil haluan politik, hingga kepada "penciptaan" model agama "baru" yang diyakini oleh mereka yang mengikutinya sebagai suatu pemahaman akan kebenaran yang otentik. Ada beberapa kasus yang dapat disebutkan dalam konteks ini yakni kasus Ahmadiyah, kasus Al-Qiyadah dan kasus Al-Qur'an Suci, kasus-kasus ini potensial melahirkan tindakan kekerasan dan konflik antara sesama penganut Islam.[5]

[4] Hugh Miall, dkk., *Resolusi Damai, Konflik Kontemporer,* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 103.

[5] Konflik antarkelompok agama yang terjadi di berbagai daerah seperti pada kasus Ahmadiyah di Mataram, jamaah Ahmadiyah diserang dan dibakar oleh umat Islam yang menganggap ajaran Ahmadiyah sesat dan menyesatkan, tidak hanya di Mataram jamaah ini ditentang keberadaannya oleh umat Islam, tetapi menyeruak di hampir seluruh Indonesia. Kasus terbaru adalah kasus Al-Qiyadah di Sumatera Barat dan Bantul Yogyakarta—khusus Sumatera Barat, kelompok Al-Qiyadah telah diprotes dan diserang oleh warga, dianggap sudah murtad dan kafir. Kelompok ini hanya melaksanakan shalat sekali dalam sehari-semalam, tidak puasa dan tidak mengakui Nabi Muhammad SAW. sebagai Nabi dan Rasul Allah yang terakhir. Belakangan merebak lagi kasus serupa di Bandung Jawa Barat, yaitu kelompok Al-Qur'an Suci. Fenomena-fenomena seperti ini sangat potensial melahirkan tindakan kekerasan yang dilakukan sendiri oleh umat, ketika aparat keamanan tidak segera mengambil sikap.

Untuk beberapa konflik dan kekerasan yang sering muncul, kelompok umat yang sama-sama memiliki kekuatan yang seimbang, artinya perimbangan kekuatan sosial seperti suku, agama, ras dan antargolongan yang hampir sama, potensial sebagai akar utama penyebab terjadinya konflik. Daerah dengan perimbangan antara penduduk asli dan pendatang yang timpang dilihat dari penguasaan aset ekonomi maupun politik, akan memungkinkan timbulnya konflik dan kerusuhan. Pola pemukiman penduduk yang heterogen atau multietnik dianggap dapat menjadi sumber konflik atau ketegangan sosial hingga kerusuhan. Konflik atau kerusuhan sosial tidak akan terjadi apabila tidak didahului oleh faktor-faktor akselerator, maupun pemicu, meskipun di suatu daerah sudah ada sumber-sumber masalah. Di sini diasumsikan bahwa hubungan ketiga faktor (sumber masalah, faktor akselerator, dan pemicu) saling terkait antara satu dengan lainnya dan tidak saling berdiri sendiri.[6]

Sebagai gejala sosial, konflik akan selalu ada pada setiap masyarakat, karena antagonisme atau perbedaan menjadi ciri dan penunjang terbentuknya masyarakat. Para sosiolog menyebutkan bahwa perbedaan sosial tidak mungkin bisa dihindari, tidak mungkin ada kelompok lapisan atas jika tidak ada lapisan bawah dan menengah. Masyarakat di dalam pandangan Karl Marx terdiri dari dua kelas yang saling berbenturan, yaitu masyarakat lapisan atas dan lapisan bawah atau kaum buruh (proletariat) dan majikan (pemilik modal). Meski kemudian ada kelas menengah yang secara "geneologis" mempunyai afiliasi kepentingan dengan kedua

[6] Dalam analisis Marxis, relasi buruh dan majikan atau pemilik modal merupakan relasi sosial yang penuh dengan masalah, yang satu (buruh) menghabiskan waktunya untuk bekerja guna mempertahankan hidup dengan gaji yang sangat rendah, sementara yang lain (majikan) memperoleh hasil yang besar dengan modal yang sedikit. Relasi seperti ini sangat rentan dengan konflik, apabila dipicu oleh sedikit saja persoalan akan berkembang menjadi konflik yang luas, bahkan dapat merugikan kedua belah-pihak.

kelompok di atas, yaitu kelompok pemilik modal dan kelompok proletariat sekaligus. Posisi kelas tengah ini tidak begitu jelas, bahkan dalam bagian tertentu menjadi agen bagi para pemilik modal, tetapi juga sekaligus sebagai mediator dan pembela kepentingan rakyat.

Kelas borjuasi dan proletariat tidaklah menjadi sumber tunggal terjadinya konflik, sebab terdapat berbagai faktor lain yang memicu meluasnya konflik dalam suatu komunitas, karena konflik selalu terkait dengan instrumen yang ikut menggerakkannya. Konflik akan menyisakan sejumlah masalah sosial seperti akibat-akibatnya, dengan frekuensi durasi, rentangan, intensitas dan biaya; dengan variabel yang secara empiris dapat diverifikasi seperti struktur (sebagai contoh apakah sistem hegemonik bersifat unipolar, bipolar, multipolar), hubungan (sebagai contoh pola-pola aliansi, distribusi kemampuan relatif, konfigurasi kekuasaan dan transisi kekuasaan, perlombaan senjata), atribut nasional (sebagai contohnya tingkat kekacauan domestik, tipe rezim dalam negeri, tingkat pembangunan ekonomi); dan aspek lainnya.

Dalam berbagai kasus konflik yang terjadi di berbagai negara seperti yang terjadi di Lebanon, Srilanka, Filipina, Palestina, Israel, Iran, atau Nigeria, merepresentasikan sebuah perjuangan panjang yang sering kali penuh kekerasan oleh kelompok komunal untuk keperluan dasar seperti keamanan, pengakuan dan penerimaan, akses yang adil bagi institusi politik dan partisipasi ekonomi. Dalam skala nasional, konflik yang terjadi di Aceh dan Papua merepresentasikan persoalan politik yang bersifat struktural, bahwa perlawanan rakyat daerah atas pusat lebih disebabkan oleh kebijakan pusat yang secara politik tidak adil bagi kedua daerah itu—selain kebijakan politik rezim yang mengabaikan suatu wilayah dan mengutamakan wilayah lainnya. Pemerintah menempuh kebijakan alternatif yang khusus diberlakukan di

NAD dan Papua dengan pemberlakuan otonomi khusus, tujuannya untuk meredam gejolak sosial politik di dua provinsi tersebut.

Sementara konflik Ambon dan Poso, banyak dipicu oleh adanya ketegangan sosial dan ketidakadilan penguasaan sumber-sumber daya ekonomi antar warga, selain faktor politik, yang dalam perkembangannya konflik ini menggunakan agama sebagai sarana untuk konflik atau agama menjadi alat justifikasi para pihak yang berkonflik. Konflik di Poso maupun Ambon telah berkembang luas, bahkan pihak asing diklaim oleh kelompok tertentu ikut terlibat, minimal keterlibatan mereka dalam memberikan sumber-sumber pembiayaan dan peralatan yang diperlukan untuk melicinkan tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh mereka yang "bermain di belakang layar".

Konflik yang relatif panjang prosesnya pada empat wilayah tersebut, memerlukan waktu yang lama untuk memulihkan pihak-pihak yang berkonflik. Banyak faktor yang ikut serta dalam konflik tersebut, tentu yang pasti adalah persoalan identitas komunal yang sering kali menguat dalam peta konflik yang bersifat tradisional maupun ideologi politik dan keagamaan pada konflik yang lebih "modern". Meluasnya konflik dalam masyarakat tidak bisa dilepaskan dari peran-peran negara, bahwa negara memiliki otoritas yang sah untuk mengambil tindakan yang sah pula atas warganya, tujuannya untuk memberikan rasa aman pada warga. Tentang peran negara yang besar sebenarnya telah diperbincangkan sejak lama oleh para ilmuwan, sejak zaman Yunani kuno. Dua pemikir besar Yunani kuno, Plato dan Aristoteles, memandang dominasi negara merupakan hal yang sepatutnya. Individu akan menjadi liar, tak dapat dikendalikan, bila negara tidak memiliki kekuasaan yang besar. Negara harus menjinakkan

mereka dan mengajarkan nilai-nilai moral yang rasional.[7] Tapi posisi negara (TNI dan Polri) berada pada level yang memprihatinkan setelah kedua lembaga tersebut menjadi alat penguasa selama Orde Baru untuk melakukan teror dan penindasan. TNI dan Polri dihujat oleh berbagai pihak akibat tindakan mereka selama Orde Baru, akibatnya mereka sulit mengambil tindakan yang tepat untuk merespons konflik yang menyeruak di berbagai daerah, kalau mengambil tindakan keras, akan dituduh melanggar HAM kalau tidak mengambil tindakan sama sekali konflik terus terjadi.

Negara Hegemonik dan Konflik Sosial

Negara mempunyai kepentingan sendiri untuk melakukan intervensi ke dalam kehidupan masyarakat. Konsep kebaikan umum, dengan keharusan moral yang dibebankan kepada negara untuk menyelenggarakan kesejahteraan masyarakat, membuka kesempatan bagi negara untuk merumuskan dan dengan inisiatif sendiri memaksakan perubahan besar kepada sebuah masyarakat baru yang lebih baik. Meski posisi dominasi negara dalam kenyataan politik tidak ekuivalen dengan moral dasar yang membentuknya, yaitu untuk kebaikan umum, tapi yang terjadi adalah kebaikan untuk kelas dominan. Mereka adalah para elite berkuasa, para pengusaha yang memperoleh keuntungan besar dari kebijakan negara dan "rentenir" politik yang memperoleh imbalan ekonomi politik yang signifikan dari pekerjaannya.

Pada level filosofis yang tinggi, negara adalah aliansi dasar, pakta dominasi utama dari kelas-kelas sosial yang ada atau dari faksi-faksi kelas yang dominan serta aturan-aturan yang menjamin kekuasaan mereka terhadap klas-klas yang

[7] Arief Budiman, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan, dan Ideologi*, (Jakarta: Gramedia, 1997).

ada di bawahnya. Negara kapitalis adalah negara di mana aliansi kelas atau fakta dominasi yang ada dikuasai oleh kaum borjuasi. Mereka menguasai klas-klas lain di bawahnya. Negara merupakan organisasi yang paling tinggi dan mencakup pengertian yang luas, meliputi semua aspek pembuatan kebijakan dan pelaksanaan sanksi hukum. Dengan perkataan lain negara merupakan sebuah pakta dominasi dari orang-orang atau kelompok-kelompok yang diuntungkan. Bahkan Guelarmo O'Donnell[8] menyatakan bahwa negara adalah suatu hubungan dominasi sosial. Negara mendukung dan mengorganisasi berbagai hubungan dominasi melalui lembaga yang mempunyai monopoli atas sarana pemaksa (*coercion*) pada suatu wilayah tertentu. Posisi negara yang mengatur hubungan dominasi itulah yang memberi keleluasaan untuk mendistribusikan sumber produksi yang dalam kenyataannya selalu timpang dan hanya menguntungkan kelompok tertentu.

Dalam hal tertentu, negara berpotensi menghalangi ekspresi kepentingan dari kelompok tertentu dan untuk membuka penghalang itu maka harus dilakukan gerakan perlawanan (konflik). Persoalan ini dapat didekati dengan pendekatan struktural yang pada intinya mengungkapkan bahwa pembangunan nasional seperti yang dilakukan Indonesia pada dasarnya memuat dua dimensi pokok yaitu dominasi (hegemoni) dan penguasaan oleh satu kelompok terhadap kelompok lainnya.

Akibat dari cara mengelola negara yang diskriminatif, membawa implikasi bagi terpinggirkan peran-peran sosial politik sebagian komunitas. Bahwa identitas dan kepentingan nasional yang dirumuskan oleh negara, lebih banyak didefi-

[8] Lihat Guillermo O'Donnel dkk, *Transisi Menuju Demokrasi: Tinjauan Berbagai Perspektif,* (Jakarta: LP3ES, 1993)' lihat juga bukunya *Transisi Menuju Demokrasi: Rangkaian Kemungkinan dan Ketidakpastian,* (Jakarta: LP3ES, 1993).

nisikan berdasarkan kepentingan para pemimpin kelompok mayoritas. Akibatnya kepentingan khusus dan otonomi relatif dari kelompok-kelompok komunal atau etnik lokal terabaikan. Kebijakan itu cenderung mengasimilasi anggota-anggota kelompok etnik atau komunal sehingga lebur ke dalam identitas kelompok mayoritas, membatasi otonomi historik mereka dan melakukan ekstraksi terhadap kekayaan, sumber daya alam dan tenaga kerja mereka untuk digunakan oleh negara. Pada akhirnya proses ini menimbulkan banyak kejengkelan dan kekecewaan di kalangan kelompok etnik dan komunal itu, terutama karena mereka tidak bisa mempertahankan otonomi dan tidak bisa berpartisipasi secara aktif dalam koalisi penguasa.

Konflik sering kali hadir sebagai manifestasi dari ketegangan sosial, politik, ekonomi dan budaya atau bisa juga disebabkan oleh perasaan ketidakpusan umum (*sense of discontent*), ketidakpusan terhadap komunikasi (*comunication of discontent*), ketidakpusan terhadap simbol-simbol sosial (*social attribution of discontent*), dan ketidakpusan terhadap kemungkinan resolusi (*probability of resolution of discontent*) serta adanya sumber daya mobilisasi (*resource mobilization*).[9] Menurut DiRenzo, kondisi deprivasi bisa menjadi faktor sekunder dan sumber daya bagi mobilisasi yang menjadi faktor primer. Sumber daya itu meliputi kepemimpinan, pendukung atau pengikut, aset keuangan, profesional yang berbakat, akses kepada media, perlengkapan yang tepat, dan kedekatan fisik.

Konflik biasanya memperjuangkan sesuatu kepentingan yang boleh jadi kepentingan itu berkaitan dengan status sosial, pangkat dan jabatan, etnis, agama atau mungkin ideologi politik. Karena itu, konflik tidaklah sama dengan gerakan

[9] Gordon J. DiRenzo, *Human Social Behavior: Concepts and Principles of Sosiology*, (USA: Holt, Rinehart & Winston, 1990), hlm. 550-551.

sosial yang mungkin levelnya masih dapat dikompromikan. Gerakan sosial menunjukkan beberapa tipe, yaitu gerakan reformasi (*reform movement*), gerakan revolusioner (*revolutionery movement*), gerakan reaksioner *(reactionary movement*) dan gerakan ekspresif (*expressive movement*).

Kendatipun banyak faktor yang melingkupi konflik yang terjadi dalam masyarakat, setidaknya menurut Theda Skocpol[10] terdapat tiga pendekatan utama yang bisa digunakan dalam upaya memahami aksi-aksi kolektif terutama revolusi. *Pertama*, teori *agregat psikologis* yang berupaya menjelaskan gerakan kolektif melalui konsep motivasi psikologis rakyat untuk melibatkan diri ke dalam kekerasan politik atau untuk bergabung dalam gerakan oposisi. Pada esensinya teori ini menekankan kekerasan politik terjadi ketika banyak anggota masyarakat menjadi marah, khususnya jika kondisi praktis dan kondisi budaya yang ada merangsang terjadinya agresi terhadap sasaran politik. Menurut Gurr,[11] kemarahan itu terjadi apabila terbentuk kondisi yang disebutnya deprivasi relatif (*relative deprivation*), yaitu perasaan tidak sesuai antara harapan yang terbentuk yang mestinya diperoleh (ekspektasi nilai) dengan kemampuan masyarakat untuk meraih atau mempertahankannya (kapabilitas nilai).

Kedua, teori *konflik politik* yang mengatakan bahwa konflik yang terjadi antara pemerintah dengan berbagai kelompok yang terorganisir yang memperebutkan kekuasaan haruslah menjadi pusat perhatian dalam setiap upaya menjelaskan kekerasan kolektif dan revolusi. Charles Tilly[12] yang memelopori teori ini mengemukakan, keterlibatan masyara-

[10] Theda Skocpol, *Negara dan Revolusi Sosial*, terj. (Jakarta: Erlangga, 1991), hlm. 6-8.

[11] Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel*, (Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1970), hlm. 12 dan 24.

[12] Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution,* (Reading Mass, Addison Wesley, 1978), hlm. 436.

kat dalam aksi-aksi politik termasuk kekerasan politik terjadi apabila mereka menjadi bagian dari suatu kelompok yang terorganisir yang menuntut untuk mendapatkan tempat yang mapan dalam struktur kekuasaan. Menurut konsepsi teori ini, faktor-faktor penyebab situasi revolusioner adalah 1) kecenderungan jangka panjang masyarakat untuk mengalihkan sumber daya dari beberapa kelompok dalam masyarakat kepada kelompok lainnya; 2) hadirnya peristiwa perantara seperti perkembangbiakan ideologi revolusioner, dan meningkatnya ketidakpuasan masyarakat yang mendorong munculnya kelompok-kelompok penentang yang revolusioner memperebutkan kedaulatan dan unsur-unsur besar masyarakat yang mendukung klaim mereka.

Ketiga, teori konsensus sistem/nilai yang berupaya menjelaskan revolusi atau aksi kolektif sebagai respons kekerasan dari gerakan ideologis terhadap ketimpangan yang hebat dalam sistem sosial. Menurut Chalmers Johnson (1966: 57), ketika sistem sosial/nilai dan lingkungan mengalami ketidakharmonisan yang serius, maka masyarakat akan mengalami disorientasi dan membuka peluang bagi nilai-nilai alternatif yang diusulkan oleh gerakan revolusioner. Kalau ini terjadi, otoritas yang ada kehilangan legitimasi mereka dan mengandalkan kekerasan untuk menjaga ketertiban masyarakat, maka ekskalasi kekerasan menjadi tinggi.

Sejalan dengan asumsi-asumsi teoretis itu, posisi negara yang dominan juga ikut menentukan masa depan masyarakat. Kurangnya proses perubahan politik dapat berjalan secara independen dan bebas dari keterkaitan dengan faktor-faktor lain. Apalagi untuk sebuah negara sebesar dan sekompleks Indonesia, perubahan politik niscaya dengan sendirinya dapat memengaruhi perubahan di bidang yang lain. Tiadanya basis sosial dari proses demokratisasi, telah menjadikan negara (baca: politik) berperan sangat sentral di dalamnya.

Aparat negara secara historis telah menjadi agen utama dari pembangunan. Sayangnya, rekruitmen untuk menjadi penguasa politik juga tidak berlangsung secara demokratis dan transparan; tidak juga didasarkan pada mekanisme yang menghargai akuntabilitas. Akibatnya, siapa pun yang duduk di dalam posisi yang menentukan, akan berperilaku sama, tidak demokratis.

Langkahnya kebiasaan bangsa ini berdemokrasi dalam pengambilan keputusan politik dan perkembangan struktural telah mempersulit persoalan transisi ini diselesaikan secara damai. Artinya, masa transisi menuju demokrasi di Indonesia, memerlukan waktu yang lama dan kesabaran serta komitmen dari elite politik yang ada untuk bersama-sama menetralisasi peran politiknya. *Pertama,* perubahan secara bertahap, demikian juga dalam persoalan penggantian pejabat, merupakan salah satu kunci dari perubahan secara damai yang harus dilakukan sekarang. *Kedua,* secara bertahap pula pemerintah menyiapkan agenda pembangunan politik dan ekonomi yang mempercepat proses pembangunan dan pengurangan kesenjangan antarpenduduk dan antarwilayah. *Ketiga,* para elite politik juga harus sungguh-sungguh memberikan teladan untuk bersama-sama membangun berbagai kelembagaan sosial dan politik yang mendorong demokratisasi. Peraturan perundangan juga harus dibuat sesegera mungkin agar proses penegakan hukum dapat disesuaikan dengan aspirasi pemikiran publik yang makin kritis.

Sebaliknya, jika mengabaikan pemikiran di atas, bukan mustahil kemelut nasional dan ketidakpastian hukum akan dihadapi negara dan bangsa Indonesia di masa depan. Tiadanya wibawa pemerintah serta agenda perubahan yang jelas, akan menimbulkan interprestasi sepihak, dan rasa frustrasi dapat muncul di mana-mana. Sebagai konsekuensinya, kerusuhan akan terus menjadi salah satu ciri dominan dari

state-formalion di Indonesia. jika ini terjadi, maka dalam jangka waktu yang tidak terlalu lama, bukan Indonesia yang adil dan kuat yang akan muncul, melainkan Indonesia yang porak-poranda, dan terpecah belah. Suatu hal yang tentu saja tidak kita inginkan.

Beberapa Kasus Konflik dan Kerusuhan Sosial

Konflik antarkelompok dalam komunitas lokal setelah Orde Baru, berlangsung dalam atmosfer kehidupan yang lebih bebas dan iklim politik yang lebih terbuka. Skala konflik dan kerusuhan sosial tidak lagi dapat teridentifikasi secara tepat, karena kuantitas konflik dan kerusuhan sosial tersebut berlangsung di berbagai tempat yang dipicu oleh berbagai persoalan sosial, budaya, dan politik. Dalam komunitas lokal, proses identifikasi diri dengan nilai dan simbol-simbol yang berbeda antarkelompok telah menimbulkan beragam interpretasi, sebagian dari cara warga menginterpretasikan nilai dan simbol tersebut dapat diterima sebagai cara pandang kolektif, tapi terkadang interpretasi yang muncul justru menjadi proses identifikasi diri, jadi muncullah istilah kita dan mereka, pribumi, dan pendatang.

Adalah tepat untuk menggambarkan fenomena sosial yang terjadi dalam komunitas lokal Indonesia seperti yang didebutkan oleh Talcott Parsons[13] bahwa setiap masyarakat harus dipandang secara integratif, dan perilaku sosial suatu kelompok sangat dipengaruhi oleh nilai dan kebudayaannya. Nilai-nilai kebudayaan dan pola-pola lain dapat menjiwai ke-

[13] Parsons merupakan pelopor pendekatan struktural fungsional dan teori sistem sosial, antar-elemen dalam suatu sistem harus saling menopang agar berfungsi secara maksimal, apabila ada sistem yang bermasalah dapat dipandang secara problem sistem secara keseluruhan. Konflik dapat dipandang sebagai adanya bagian-bagian dalam sistem sosial yang tidak bekerja secara utuh. Lihat tulisan Talcott Parsons, *Esei-Esei Sosiologi Jilid I dan II* (Jakarta: Aksara Persada Press, 1985-1986).

pribadian, sehingga memengaruhi struktur kebutuhan yang selanjutnya menentukan kehendak seseorang atau kelompok menerapkan peranan sosialnya. Dalam pandangan Parsons bahwa setiap orang atau kelompok akan dihadapkan kepada variabel pola yang dikotomis, yaitu: (1) afektivitas-netralitas, (2) perluasan kekhususan, (3) universalisme-partikularisme, (4) pribadi-kolektivitas. Dikotomi-dikotomi tersebut sebagai orientasi nilai yang membatasi kaidah-kaidah suatu sistem sosial dan proses pengambilan keputusan.

Konflik dan kerusuhan sosial dalam masyarakat disebabkan oleh dampak dari struktur sosial yang tidak seimbang di mana kelompok pemilik modal melakukan eksploitasi terhadap kelompok kelas bawah (kelas pekerja). Kondisi sosial yang tidak seimbang itu terus bertahan karena pada dasarnya kelas pemilik modal mampu mempertahankan dukungan dari kebijakan negara. Hukum dimiliki oleh Para pemilik modal dan dijadikan sebagai alat untuk mempertahankan kekuasaannya. Kelas pemilik modal atau yang dikenal dengan *borjuis* menguasai pula jaringan birokrasi pemerintahan negara baik sipil maupun militer. Munculnya konflik antarkelompok sebenarnya bukanlah hasil dari hubungan kekuasaan struktural secara serampangan. Hubungan wewenang biasanya berbentuk hubungan antara supraordinat dan subordinat, hubungan atas bawah.

Selama kelompok subordinat atau kelas pekerja masih memiliki kesadaran palsu *(false consdousness)* atau belum memiliki kesadaran kritis terhadap kelas, maka konflik akan terus terpendam, karena kelompok subordinat ini belum memiliki kesadaran akan ketimpangan yang terjadi. Gramsci mengajukan pentingnya peranan ideologi sebagai faktor terjadinya perubahan sosial. Dalam perjuangan kelas dan perubahan sosial diperlukan peningkatan kesadaran ideologi, karena, ideologi yang dimiliki oleh kelas bawah tidak hanya

menganut ideologinya sendiri, namun secara tidak sadar ideologi itu telah terbangun oleh ideologi kelas dominan. Budaya dominan dari kelas menengah atas juga telah membentuk budaya kelas buruh melalui pendidikan sekolah, masjid, gereja, dan berbagai aturan sosial-hukum yang berlaku dalam masyarakat mencerminkan kuatnya kelas dominan. Proses ideologisasi di kalangan kelas pekerja akan membangkitkan kesadaran kelas dan mengurangi kesadaran palsu.

Dengan membaca kerangka umum di atas, maka kini ada beberapa kasus konflik yang pernah terjadi. Pertama adalah konflik di Kupang.[14] Konflik ini banyak dipicu oleh soal kekuasaan di lembaga pemerintahan, jumlah etnik atau suku tertentu dalam suatu unit seperti kasus konflik Kupang (kantor Gubernur NTT sebagai markas orang Flores; kantor Depdiknas NTT dan Universitas Nusa Cendana lahan bagi orang Sabu dan Rote). Penguasaan atas sektor itu menjadi sumber konflik potensial, jika proses peningkatan kesadaran ideologis dan identifikasi diri secara jelas akan menampakkan antagonisme antar-etnik, sekaligus memperjelas perbedaan atau konflik. Manifestasi konflik akan tampak *visible* (terlihat) jika terjadi proses pengambilan keputusan atau pemilihan pemimpin di kalangan antar-etnik tersebut.

Selain itu, konflik antar-Islam dan Kristen yang terjadi tahun 1998 lebih disebabkan oleh faktor pemicu yang dilakukan oleh Theo Syafei kepada aktivis Gereja Kupang. Pada 30 November 1998 terjadi tragedi atau konflik, para aktivis Gereja melakukan serangan kepada kalangan Islam dan khususnya lagi kepada amal usaha Muhammadiyah seperti Kampus dan Sekolah. Dalam pidatonya Theo Syafei yang berjudul "**Islam yang Galau**" tampak menyebut ICMI,

[14] Untuk kasus konflik di Kupang Nusa Tenggara Timur dapat dilihat dalam Riza Sihbudi dan Moch. Nurhasim, *Kerusuhan Sosial di Indonesia: Kasus Kupang, Mataram, dan Sambas*, (Jakarta: Grasindo, 2001), khususnya kasus Kupang pada halaman 42-100.

HMI dan Muhammadiyah. Menurut Syafei, Muhammadiyah itu mencari pembenaran dalam Qur'an dan Hadits, tetapi NU itu mencari pembenaran pada Kyai-Kyai mereka yang tua, yang lama ..., artinya NU mencari jawaban dalam tradisi Indonesia sendiri.[15] Bagaimana Syafei memprovokasi aktivis Gereja, tampak dalam kutipan berikut: "Dahulu agama Kristen disebarkan dengan perang ... jadi sebetulnya sejarah kekristenan itu juga bukan sejarah yang bersih dari darah. Amerika itu menjadi seperti sekarang, karena juga orang-orang Katolik. Kerajaan Katolik mengejar pengikut-pengikut Protestan Martin Luther dan Calvin".[16]

Pernyataan di atas sangat provokatif dan inilah yang menjadi pemicu konflik Kupang tahun 1998, di mana umat Islam menjadi sasarannya. Dari segi ekonomi, orang-orang Bugis-Makassar di Kupang relatif lebih baik secara ekonomi, karena mereka bekerja pada sektor swasta dan berdagang, mereka ini menjadi sasaran penduduk pribumi, apalagi orang-orang Bugis Makassar tersebut beragama Islam.

Kedua, kasus konflik di Mataram (NTB).[17] Mataram merupakan kota yang sangat heterogen dari segi agama, terutama Islam dan Hindu. Dalam sejarah, Islam-Hindu relatif dapat hidup bersama dengan damai, tanpa terjadi konflik ataupun kekerasan yang bermotif penyebaran agama. Dalam perkembangannya, Kristen mulai menyebarkan ajarannya di Mataram dan relatif sukses. Dalam kondisi masyarakat yang demikian, konflik dapat berkembang secara masif akibat adanya penyebaran agama tertentu kepada penduduk yang telah beragama menjadi pemicu lahirnya konflik, ada

[15] Lihat Theo Syafei, "Islam Yang Galau", dalam *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakkan Syari'ah Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001), hlm. 439-451.

[16] *Ibid*., hlm. 441-442.

[17] Untuk konflik horizontal di Mataram dapat dlihat dalam Riza Sihbudi dan Moch. Nurhasim, *Op. cit*., khususnya pada Bab III kasus Mataram/NTB, halaman 101-148.

semacam agresivitas penyebaran agama, sering memicu konflik berdimensi agama. Secara terbuka, sebenarnya rivalitas konflik berdimensi agama terjadi antara pemeluk Islam dan Hindu, tetapi dalam kehidupan sehari-hari di Mataram pemeluk agama Hindu mampu mengemas pola penyebaran agamanya secara rapi, dan tidak mencolok sehingga tidak menimbulkan reaksi yang berlebihan dari pihak mayoritas. Sementara penyebaran agama Kristen dianggap sangat agresif, dengan penonjolan pembangunan rumah-rumah ibadah di pusat-pusat kota, yang menimbulkan kebencian mayoritas Islam terhadapnya. Apalagi hal itu juga diikuti oleh konflik yang terjadi di Ambon antara Islam dan Kristen, membuat hubungan antara Islam dan Kristen di Mataram menjadi renggang.

Faktor lain yang ikut mempercepat retaknya hubungan antara pemeluk Islam dan Kristen di Mataram adalah adanya indikasi kesenjangan ekonomi yang melebar antara penduduk lokal yang umumnya muslim dan kaum pendatang yang umumnya Nasrani. Apalagi masalah ini juga diperparah oleh adanya segregasi pemukiman, khususnya antara warga pribumi dan nonpribumi (keturunan Cina yang mayoritas non-Muslim).

Akibatnya, jalur komunikasi tidak terjalin secara intens, maka yang terjadi adalah adanya batas-batas sosial yang jelas di antara keduanya. Mungkin kondisinya hampir sama dengan yang terjadi di Kupang, karena antara pribumi yang muslim dan pendatang yang non muslim kebanyakan terpisah dengan jelas pemeluknya secara demografis. Akibatnya, ketika konflik dan kerusuhan terjadi, penciptaan sasaran kerusuhan menjadi begitu mudah dan gampang dilakukan. Faktor lain yang turut mempercepat proses kerusuhan di Mataram adalah ketidaksiapan aparat keamanan. Ketika pasukan Pamswakarsa Amphibi ditarik dan pengamanan aca-

ra Tablig Akbar pada 17 Januari 2000, seharusnya aparat keamanan mengantisipasi apa yang mungkin bakal terjadi.

Di samping akar masalah dan faktor yang mempercepatnya, kerusuhan Mataram juga dipicu atau disulut oleh seorang penceramah yang memprovokasi massa pada acara Tablig Akbar (sekitar pukul 11.00 WITA), menyusul terjadinya pembakaran gereja pada pukul 11.20 WITA. Bahkan tanda-tanda terjadinya kerusuhan sudah terlihat, ketika adanya ancaman surat terhadap masyarakat nasrani agar ikut "mengutuk pembantaian terhadap kaum muslim di Maluku." Namun, pernyataan keprihatinan dari kaum Nasrani terhadap kasus Maluku ternyata tidak dimuat oleh media massa setempat, yang kemudian menyebabkan adanya penilaian bahwa masyarakat nasrani tidak mau peduli terhadap nasib kaum muslim di Maluku.

Agama dan Resolusi Konflik[18]

Paham pluralisme dalam masyarakat sering kali memunculkan berbagai konflik yang berujung pada tindakan kekerasan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok etnik ataupun agama-agama tertentu, bahwa etnik dan agama hanyalah topeng dari konflik. Ada banyak dugaan, bahwa konflik lebih berorientasi pada perebutan sumber daya yang ada, baik itu ekonomi, sosial, politik ataupun yang lainnya, sementara etnik dan agama menjadi "kendaraan" bagi upaya perebutan sumber-sumber tersebut. Tanpa disadari oleh masyarakat terseret dalam konflik itu.

Beberapa pemikir menawarkan resolusi konflik, Jack Rothman mengatakan bahwa untuk mengatasi berbagai

[18] Sebagian dari naskah ini diambil dari buku yang disunting oleh tim dari PP IRM, *Melawan Kekerana Tanpa Kekerasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan PP IRM, 2000), khususnya di bagian-bagian akhirnya.

konflik yang ada di dalam masyarakat, maka perlu dilakukan beberapa tindakan, yaitu: (1) Tindakan koersif (paksaan), perlu ada pengaturan administratif, penyelesaian hukum, tekanan politik dan ekonomi. (2) Memberikan insentif seperti memberikan penghargaan kepada suatu komunitas akan keberhasilannya menjaga ketertiban dan keharmonisan. (3) Tindakan persuasif, terutama terhadap ketidakpuasan yang dihadapi masyarakat dalam menghadapi realitas sosial, politik, dan ekonomi. (4) Tindakan normatif, yakni melakukan proses membangun persepsi dan keyakinan masyarakat akan sistem sosial yang akan dicapai.

Selain perebutan sumber daya ekonomi dan politik, konflik juga dipicu oleh adanya kesenjangan sosial, ekonomi dan ketidakadilan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat serta tidak ada pemerataan dalam pendistribusiannya hasil-hasil pembangunan. Untuk mencapai resolusi konflik yang sehat, setiap komunitas memiliki cara sendiri untuk mengatasi konflik di lingkungan sosialnya.

Dalam kehidupan masyarakat modern abad ke-20 dan 21 telah muncul sikap yang arif dari kalangan agamawan dalam merespons konflik yang terjadi, ada beberapa tokoh agama yang melawan kekerasan dengan tindakan yang baik dan bukan dengan kekerasan yang sama. Mohandas K. Gandhi dari India misalnya memperkenalkan konsepnya tentang tindakan yang tepat untuk melawan kekerasan tanpa kekerasan, konsep Gandhi di beri nama *Ahimsa*. Secara etimologis *Ahimsa* berasal dari kata *a* yang berarti tidak dan *himsa* yang mempunyai arti melukai, merusak, membunuh, mengganggu, meretakkan, dan sebagainya. Jadi *Ahimsa* berarti tidak membunuh, tidak melakukan kekerasan. Kata *Ahimsa* mempunyai dua makna, *pertama* berarti penghindaran diri dari tindakan-tindakan seperti membunuh, melukai ataupun merusak. *Kedua,* merupakan ekspresi hati seseorang, yaitu

cinta kasih, menunjukkan rasa sayang terhadap pelaku kejahatan, namun tetap membenci perilaku kejahatan itu sendiri. Dalam hal ini yang ditekankan adalah berusaha mendekati pelaku kejahatan dengan cara yang baik, menumbuhkan kecintaan dan diajak dia untuk meninggalkan kejahatan itu.

Dalam komunitas Amerika Serikat dikenal dengan perjuangan melawan bentuk diskriminasi warna kulit, untuk mendapatkan hak-hak yang sama antara kulit hitam dan kulit putih. Pendeta Martin Luther King Jr. memproklamasikan gerakan masyarakat sipil untuk melawan diskriminasi warna kulit hitam dan berbagai bentuk kekerasan, intimidasi, ditangkap dan seterusnya terhadap warga kulit hitam. Mereka melakukan boikot seraya berdoa bersama agar dihapuskan bentuk diskriminasi tersebut, perjuangan itu pun berhasil dengan memohon dari Tuhan mereka dan mereka tidak melakukan tindakan kekerasan terhadap kelompok kulit putih yang menghina dan mengintimidasi mereka, namun tindakan kelompok kulit hitam mendapatkan hak-hak mereka sebagai warga negara yang sama dengan kulit putih.

Memang tidak ada resolusi konflik yang paling ampuh untuk mengatasi konflik, dari model resolusi di atas mengandung pokok penjelasan di antaranya; *Pertama,* diperlukan adanya sikap kearifan secara pribadi yang dimiliki oleh masing-masing individu dalam menghadapi berbagai bentuk kekerasan, dengan mengedepankan bahwa kehidupan ini diciptakan oleh Tuhan untuk sebuah tujuan yang suci, solusi ini bersifat religius. *Kedua*, perlu ada gerakan aktif tanpa kekerasan untuk melawan kekerasan, kezaliman dan berbagai bentuk ketidakadilan yang dihadapi. *Ketiga,* diperlukan adanya pendistribusian sumber-sumber ekonomi, politik dan hukum secara adil dan merata serta tidak memihak kepada siapa pun kecuali berpihak di atas nilai kebenaran itu sendiri.

Secara kultural dapat kita katakan, bahwa harus ada kesediaan semua pihak baik yang konfliknya bermotifkan agama maupun etnik untuk menghentikan bahasa-bahasa hasutan, cemoohan serta orang yang menjadi panutan umat jangan sampai terbawa oleh semangat emosional lalu ikut serta menghasut dan berupaya untuk berbuat kekerasan terhadap kelompok etnik ataupun agama yang berbeda dengan mereka. Kalau ini dilakukan oleh semua komponen masyarakat, maka tidak akan ada tindakan kekerasan atau konflik horizontal sebagaimana yang terjadi di banyak daerah. Semua pihak harus tahan diri dengan cara untuk tidak mudah memercayai setiap desas-desus apalagi langsung mengambil tindakan yang memperkeruh keadaan dalam masyarakat.

Perlu dibangun komunikasi yang intensif di antara panutan agama ataupun tokoh etnik/adat di semua level kehidupan bermasyarakat, mereka harus berani berbicara satu sama lain mengenai apa saja yang terjadi dalam setiap komunitas mereka. Hal ini dapat mencairkan kebekuan yang terjadi selama ini dirasakan mengganjal, serta berusaha untuk menganalisis secara bersama kontekstualitas yang terjadi di masyarakat sehingga dapat mengurangi amarah dendam masyarakat terhadap berbagai bentuk ketidakadilan yang terjadi selama rentang waktu yang cukup lama. Dialog yang dibangun merupakan proses emansipasi antarsuku dan agama yang juga mempunyai makna pada proses demokratisasi antarkelompok di masyarakat.

Dialog dan komunikasi antarkelompok dalam masyarakat dalam konteks pluralisme etnik dan agama akan tertuju pada upaya terbangun rekonsiliasi, apresiasi, penghargaan terhadap HAM, demokratisasi, keadilan sosial, solidaritas sosial, kesetaraan gender dan seterusnya. Dialog yang produktif akan melahirkan solusi alternatif dari dalam (dari

masyarakat sendiri) dan bukan sebuah pemecahan masalah yang melibatkan aparat atau dengan jalan proses ketertiban. Hal itulah yang dibutuhkan untuk memecahkan segala hal yang bisa menghambat kehidupan dalam kebersamaan, serta untuk memperbaiki keadaan yang tak mendukung kehidupan sosial seperti arogansi keagamaan, ketertutupan diri, sikap curiga tak beralasan benar, sentimen keagamaan, pandangan apriori atas masalah-masalah yang dihadapi.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taufik, 1999, "Apakah Muncul Pola Kepemimpinan Baru Umat?", dalam Maksun (ed.), *Mencari Pemimpin Umat: Polemik tentang Kepemimpinan Islam di Tengah Pluralitas Masyarakat*, Bandung, Mizan.

_______, 1988, "Tesis Weber dan Islam di Indonesia", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Agama, Etos Kerja, dan Perkembangan Ekonomi,* Jakarta, LP3ES.

Abrahamian, Ervand, 1988, *Radical Islam: The Iranian Mojohedin*, London.

Agger, Ben, 2003, *Teori Sosial Kritis: kritik, Penerapan, dan Implikasinya*, Kreasi Wacana, Yogyakarta.

Alatas, Syed Farid, 1994, "Agama dan Ilmu-ilmu sosial", dalam jurnal *Ulumul Qur'an* (No. 2, vol. 5).

Ali, A. Mukti, *Ibnu Khaldun dan Asal Usul Sosiologi*, Yogyakarta, Yayasan An Nida, 1970.

Al-Faruqi, Ismail dan Lois Lamya' Al-Faruqi, 1996, "Tauhid Dasar Peradaban Islam", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1. VII.

Anwar, Syafii, 1995, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta, Paramadinah.

_______,1995, "Negara, Masyarakat dan Artikulasi Politik Islam Orde Baru", dalam Nasrullah Ali-Fauzi, ICMI Antara Status Quo dan Demokratisasi, Bandung, Mizan.

Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politic in the Arab World*.

Azra, Azyumardi, 2002, *Historiografi Islam Kontemporer*:

Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah, Jakarta, Gramedia.

Baali, Fuad dan Wardi Ali, 2003, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, Jakarta, Pustaka Firdaus.

Bagader, Abubakar (ed.), 1985, *Islamisasi Ilmu-ilmu Sosial* (*Islam and Sociological Perspective*), Alibahasa Muchtar Effendi Harahap, Yogyakarta, PLP 2M.

Ba-Yunus, Ilyas dan Farid Ahmad, 1997, *Sosiologi Islam dan Masyarakat Kontemporer*, Bandung, Mizan.

Basyir, Ahmad Azhar, 1994, *Refleksi Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik, dan Ekonomi,* Bandung, Mizan.

Bellah, Robert N., 2000, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Tradisionalist Word,* Jakarta, Paramadina Mulya.

Berger, Peter L., 1991, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial* (*The Sacred Canopy*), alih bahasa Hartono, cet. 1 Jakarta, LP3S.

Binder, Leonard, 2001, *Islam Liberal*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

Budiman, Arief, 1997, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan, dan Ideologi*, Jakarta, Gramedia.

Boomore, T., 1984, *The Frankfurt School*, London, Tavistock Publication.

DiRenzo, Gordon J., 1990, *Human Social Behavior: Concepts and Principles of Sosiology*, USA, Holt, Rinehart & Winston.

Cohen, Albert K., 1970, "The Delinquent Subculture", dalam Marvin E. Wolfgang, *The Sociology of Crime and Delinquency,* New York, John Willey and Sons Inc.

Dahl, Robert A, 1982, *Dilemmas of Pluralist Democracy: Authonomi vs. Control*, New Haven and London, Yale

University Press.

Diani, Mario, 2000, "The Concept of Social Movement", dalam Kate Nash, editor, *Reading in Contemporery Political Sociology*, Malden-Massachutes, Blackwell Publishers.

Effendi, Bahtiar, 1998, *Islam dan Negara: Transformasi dan Praktik Politik Islam Indonesia*, Jakarta, Paramadina.

Emerson, Donald K., 1981, "Islam in Modern Indonesia: Political Impasse, Cultural Opportunity", dalam Philip H. Stoddard (ed.al), *Change in the Muslim World*, New York, Sycaruse University Press.

Esposito, John L., 2004, *Islam Warna-Warni Jakarta*, Paramadina.

F Mas'udi, Masdar, 1995, "Perlu Membangun Kerangka Teologis", dialog dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. VI.

Gaffar, Afan 1995, "Berkurban Demi Muhammadiyah", dalam, M. Amien Rais, Moralitas Politik Muhammadiyah, Yogyakarta, Dinamika.

Garaudy, Roger, 1982, *Janji-janji Islam*, Jakarta, Bulan Bintang.

Geertz, Clifford, 1971, *The Religion of Java*, Chicago.

Gibb, H.A.R., 1991, *Muhammadanism,* London, Oxford University.

Giddens, Anthony, 1985, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis Terhadap Karya Tulis Marx, Durkheim, dan Weber*, Jakarta, UI Press.

Gonggong, Anhar, 1992, *Abdul Qahar Mudzakkar: Dari Patriot Hingga Pemberontak*, Jakarta, Grasindo.

Gurr, Ted Robert, 1970, *Why Men Rebel*, Princeton New Jersey, Princeton Univ. Press.

Habermas, Jurgen, 1971, *Knowledge and Human Interest*, Boston, Beacon Press.

________, 1971, *Toward a Rational Society*, London, Heineman.

Hardiman, Francisco Budi, 1990, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta, Kanisius.

________, 1993, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Yogyakarta, Kanisius.

________, 1994, "Ilmu Sosial dalam Diskursus Modernisme dan Pascamodernisme", dalam Suplemen Jurnal *Ulumul Quran*, (Nomor 1, Vol. V).

Huntington, Samuel P., 2001, *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. Yogyakarta, Qalam.

Imara, Muhammad, 1979, *Al-Islam wa al-Sulthah al-Diniyah*, Kairo, Dar al-Thaqafah al-Jadidah.

James H. Meisel (ed.), 1989, *Perspektif tentang Perubahan Sosial*, Jakarta, Bina Aksara.

Jarry, David dan Julia Jarry, 1991, *Collin Dictionary of Sociologi*, Glasgow, Harper Collins Publishers.

Johnson, Alvin S., 1994, *Sosiologi Hukum*, terj., Jakarta, Rineka Cipta.

Johnson, Doyle P., 1994, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta, Gramedia.

Johnson, Chalmers, 1996, *Revolutionary Change*, Boston, Little Brown.

Jurdi, Syarifuddin, 2004, *Elite Muhammadiyah dan Kekuasaan Politik: Studi Terhadap Tingkah Laku Politik Elite Lokal Muhammadiyah Sesudah Orde Baru*, Yogyakarta, Gadjah Mada University Press.

________, 2005, *Negara Muhammadiyah: Mendekap Politik dengan Perhitungan*, Yogyakarta, Kreasi Wacana.

Ka'bah, Rifyal, 2005, *Politik dan Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta, Khairul Bayan.

Keller, Suzanne, 1995, *Penguasa dan Kelompok Elite: Peranan Elite Penentu dalam Masyarakat Modern*, terjemahan Zahara D Noer, Jakarta, Rajawali Press.

Khaldun, Ibn, 2000, *Muqaddimah*, Jakarta, Pustaka Firdaus.

Keddie, Nikki R, 1981, *Root of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran,* New Haven, Yale University Press.

Kuntowijoyo, 1993, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung, Mizan.

________, 1994, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, Yogyakarta, Shalahuddin Press dan Pustaka Pelajar

________, 1997, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung, Mizan.

________, 1997, "Menuju Ilmu Sosial Profetik", *Republika*, 19 Agustus 1997

________, 1999, "Paradigma Baru Ilmu-ilmu Islam: Ilmu Sosial Profetik sebagai Gerakan Intelektual", dalam Jurnal *Mukaddimah*, No.7, Tahun V.

________, 2001, *Muslim Tanpa Masjid: Esei-Esei Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung, Mizan.

________, 2003, "Epistemologi dan Paradigma Ilmu-Ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam Jarot Wahyudi dkk (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta, Suka Press IAIN Sunan Kalijaga.

________, 2004, *Islam sebagai Ilmu*, Jakarta, Teraju.

________, 1989, Kuntowijoyo, "Perlunya Ilmu Sosial Profetik", wawancara Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. 1, April-Juni.

Laeyendecker, L., 1991, *Tata, Perubahan, dan Ketimpangan: Suatu Pengantar Sejarah Sosiologi*, Terjemahan Samekto, Jakarta, Gramedia.

Liddle, William, 1997, *Islam, Politik, dan Modernisasi*, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan.

Macridis, Roy C. & Brown, 1992, *Perbandingan Politik* (terj.), Erlangga, Jakarta

Mahasin, Aswab, 1991, "Beberapa Skenario Demokratisasi dan Peranan Masyarakat", LP3ES: *Prisma* No. 11.

Mahdi, Muhsin, 1971, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Chicago.

Mahzar, Armahedi, 2004, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam*, Bandung, Mizan.

Manheim, Karl, 1993, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terjemahan F. Budi Hardiman, Yogyakarta, Kanisisus.

Mas'oed, Mohtar et-al (ed), 2001, *Kekerasan Kolektif, Kondisi & Pemicu*, Yogyakarta, P3PK UGM.

Mark N. Hagopian, 1978, *Regimes, Movements and Ideologis*, Longman New York & London.

McCarthy, T., 1979, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge, The MIT Press.

Miall, Hugh dkk, 2000, *Resolusi Damai, Konflik Kontemporer*, Jakarta, PT RajaGrafindo Persada.

Mirsel, Robert, 2004, *Teori Pergerakan Kemasyarakatan*, Yogyakarta, Insist.

Mulkhan, Abdul Munir, 1989, *Perubahan Pola Perilaku dan Polarisasi Umat Islam 1965-1987*, Jakarta, Rajawali Press.

________, 1994, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta, Sipres.

________, 2000, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta, Bentang.

Nashir, Haedar, 2006, *Gerakan Islam Syari'ah: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia Yogyakarta*, Review Disertasi Doktor Sosiologi UGM

_______, 2007, *Gerakan Islam Syariah: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Jakarta, PSAP.

Ngadisah, 2003, *Konflik Pembangunan dan Gerakan Sosial Politik di Papua*, Yogyakarta, Raja.

Nicholson, Clara, 1965, *The Introduction of Islam into Sumatra and Java: a Study in Cultural Change*, Disertasi Ph.D., Syracuse University.

Nugroho, Anjar, "Revolusi Masyarakat Islam: Historisitas Gerakan *Religio-Politic* Muhammad SAW. Era Mekkah Dan Madinah", dalam http//:www. Diakses pada tanggal 08 Oktober 2008.

_______, 2007, "Ideologisasi Islam: Jalan Menuju Revolusi" (Pemikiran Ali Syari'ati), Dalam Http//:www., Diakses pada tanggal 08 Oktober 2008.

Nugroho, Heru, 1997, "Mencari Legitimasi Akademik Ilmu Sosial Profetik", *Kedaulatan Rakyat*, (13 Desember).

Onghokham, 1984, "Bentuk Negara di Indonesia dan Aspek", dalam *Prisma* 8.

Osman, Fathi, 1983, "Parameters of the Islamic State", dalam *Arabia: The Islamic World Review*, No. 17, January.

Puar, Yusuf Abdullah, 1989, *Pengabdian dan Perjuangan Muhammadiyah*, Jakarta, Antara.

Putnam, Robert D., 2000, "Studi Perbandingan Elite Politik", dalam Mochtar Mas'oed dan Colin Mac Andrews, *Perbandingan Sistem Politik*, Yogyakarta, Gadjah Mada University Press.

Rahnema, Ali, 2006, *Ali Syari'ati: Biografi Politik Intelektual Revolusioner*, Jakarta, Erlangga.

Rais, Amien, 1999, "Islam and Politics in Contemporary Indonesia", dalam Geoff Forrester (ed.), *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos*?, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.

Rasdiyanah, Andi, 1995, *Integrasi Sistem Pengngaderreng (Adat) dengan Sistem Syariat sebagai Pandangan Hidup Orang Bugis dalam Lontarak Latoa*, Disertasi, Yogyakarta, IAIN Sunan Kalijaga.

Ridwan, M. Deden (ed.), 1999, *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia*, Jakarta, Lentera.

Ritzer, George, 1992, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, penyadur Alimandan, Jakarta, Rajawali Press.

Saefuddin, A.M. (*et. al.*), 1993, *Desekularisme Pemikiran: Landasan Islamisasi*, Bandung, Mizan.

Sachedina, Abdul Azis, 1987, "Ali Syariati, Ideolog Revolusi Iran", dalam John L. Esposito, *Dinamika Kebangkitan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan*, Jakarta, Rajawali Press.

Sardar, Ziauddin, 2002, *Islam, Pos-Modernism and Context*, Mac Millan.

Sugiono, Muhadi, 1991, "Negara Dunia Ketiga dan Ekono-

mi Transnasional”, *Prospektif* No. 3

Sihbudi, Riza dan Moch. Nurhasim, 2001, *Kerusuhan Sosial di Indonesia: Kasus Kupang*, Mataram, dan Sambas, Jakarta, Grasindo.

Sindhunata, 1983, Dilema Usaha Manusia Rasional, Jakarta, Gramedia.

Smelser, Neil, 1971, *Theory of Collective Behaviour*, New York, the Free Press.

Stepan, Alfred, 1978, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*, Princeton New Jersey, Princeton University Press.

Sutrisno, Mudji, 1999, “Mencari Pemimpin Sejati”, dalam Tim Maula, *Jika Rakyat Berkuasa: Upaya Membangun Masyarakat Madani dalam Kultur Feodal*, Bandung, Pustaka Hiadfayah.

Sutrisno, 1994, *Dinamika Sikap dan Pandangan Politik Muhammadiyah dalam Bermasyarakat dan Bernegara*, Yogyakarta, PAU UGM.

Suseno, Franz Magnis, 2003, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta, Gramedia, cetakan ketujuh.

_______, 2000, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme,* Jakarta, Gramedia Pustaka Utama.

Syafei, Theo, 2001, “Islam yang Galau”, dalam Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari’ah Islam, Yogyakarta, Wihdah Press.

Syamsuddin, Din, 2001, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta, Logos.

_______, 1990, “Muhammadiyah dan Rekayasa Politik Orde Baru”, dalam Din Syamsuddin, *Muhammadiyah Kini dan Esok,* Jakarta, Panjimas

Supriyadi, Eko, 2003, *Sosialisme Islam*: Pemikiran Ali Syariati, Yogyakarta, Pustaka Pelajar

Syariati, Ali, 1982, *Tentang Sosiologi Islam*, Yogyakarta, Ananda.

_______, 1990, *Ideologi Kaum Intelektual Suatu Wawasan Islam*, Bandung, Mizan.

_______, 2001, *Pemimpin Mustadh'afin: Sejarah Panjang Perjuangan Melawan Penindasan dan Kezaliman*, Bandung, Muthahhari Paperbacks.

_______, 2001, *Tugas Cendekiawan Muslim*, terj. Amien Rais, Jakarta, Srigunting.

_______, "And Once Again Abu-Dhar", dalam http://www.iranchamber.com/personalities/ ashariati/ works/once_again_abu_dhar7.php, tanggal 27 Agustus 2007.

_______, "And Once Again Abu-Dhar", dalam http://www.iranchamber.com/personalities/ ashariati/works/once_again_abu_dhar7.php, diakses tanggal 15 Mei 2008.

_______, "Where shall we begin?", dalam http://www.iranchamber.com/personalities/ ashariati/ works/where_shall_we_begin.php, tanggal 27 Juli 2007.

_______, "Islamology", dalam http://www.shariati.com, diakses tanggal 24 April 2008.

Thaba, Abdul Azis, 1996, *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru*, Jakarta, Gema Insani Press.

Theda Skocpol: *Negara dan Revolusi Sosial* (terj.), Erlangga, Jakarta, 1991 hlm. 6-8.

Tilly, Charles, 1978, *From Mobilization to Revolution*, Reading Mass, Addison Wesley.

Tim PP IRM, 2000, *Melawan Kekerana* Tanpa Kekerasan, Yogyakarta, Pustaka Pelajar dan PP IRM.

Turner, Bryan S., 2002, *Runtuhnya Universalitas Sosiologi Barat: Bongkar Wacana Atas Islam Vis a Vis Barat, Orientalisme, Postmodernisme, dan Globalisme,* Yogyakarta, Ar-Ruzz Press.

_______, 1974, *Weber and Islam: A Critical Study*, London and Boston, Rouledge and Kegan Paul.

_______, 1991, *Religion and Social Theory*, London, Sage Publications.

Usma, Sunyoto, 1998, *Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar

Watt, Montgomery, 1953, *Muhammad at Mecca*, London, Oxford

Weber, Max, 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, diterjemahkan oleh Talcott Parsons, New York, Charles Scribner's Son.

_______, 1946, "Bureaucracy", dalam H. Gerth dan C.W. Mills (ed.), Max Weber, *Essays in Sosiology*, Oxford, UK, Oxford University Press.

_______, 2006, *Sosiologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

_______, 1946, From Max Weber: *Essays in Sociology*, Oxford University Press.

_______, 2006, *Sosiologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

BIODATA SINGKAT

Syarifuddin Jurdi, lahir di Ngali-Bima NTB. Menyelesaiakan pendidikan S1 pada Jurusan Sosiologi UNHAS; S2 Program Pascasarjana Sosiologi Universitas Gadjah Mada (UGM), dan S3 pada Sekolah Pascasarjana UGM Yogyakarta. Dosen pada Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, juga aktif pada *Center of Nation Building Studies* (CNBS). Selain menulis pada beberapa Jurnal ilmiah serta media massa, juga telah menulis beberapa buku yang telah diterbitkan di antaranya; *Elite Muhammadiyah dan Kekuasaan Politik: Studi Terhadap Tingkah Laku Politik Elite Lokal Sesudah Orde Baru* (Gadjah Mada University Press, 2004); *Negara Muhammadiyah: Mendekap Politik dengan Perhitungan* (Kreasi Wacana, 2005); *Politik Perpajakan: Membangun Demokrasi Negara* bersama Edi Slamet Irianto (UII Press, 2005); *Islam dan Politik Lokal: Studi Kritis Atas Nalar Politik Wahdah Islamiyah* (Pustaka Cendekia Press, 2006); *Sejarah Wahdah Islamiyah: Sebuah Geliat Ormas Islam di Era Transisi* (Kreasi Wacana, 2007); *Islam, Masyarakat Madani dan Demokrasi di Bima* (Yogyakarta: CNBS, 2007); *Pemikiran Politik Islam Indonesia: Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi* (Pustaka Pelajar, 2008); *Sosiologi Profetik: Invitasi Islam untuk Studi Sosial Kemanusiaan* (Juxtapose, 2008); *Historiografi Muhammadiyah Bima* (Naskah siap terbit). *Muhammadiyah Dalam Dinamika Politik Indonesia*, 1996-2006 (diterbitkan

Pustaka Pelajar, Februari 2010) Untuk korespondensi dapat menghubungi alamat email; syarifip@yahoo.com; atau HP: 0815 251 6506.